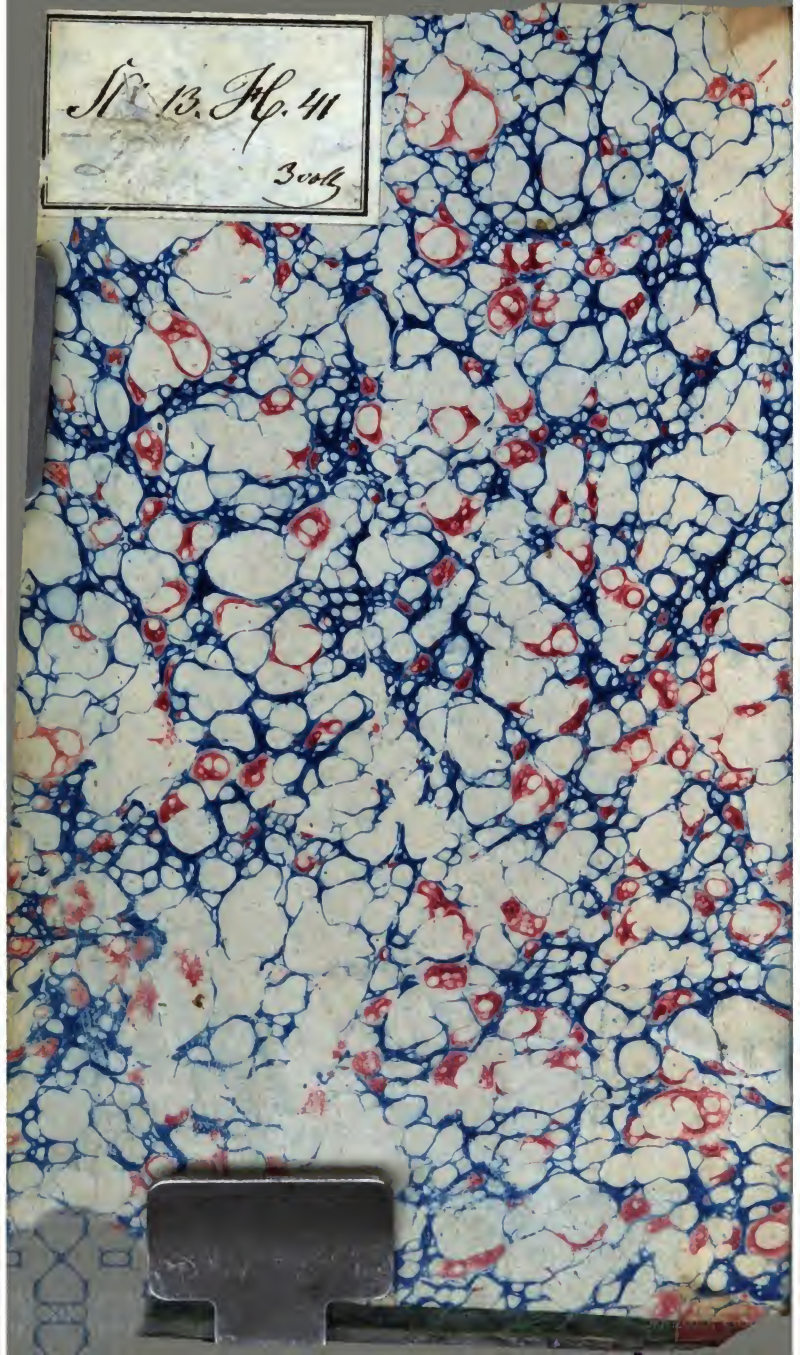
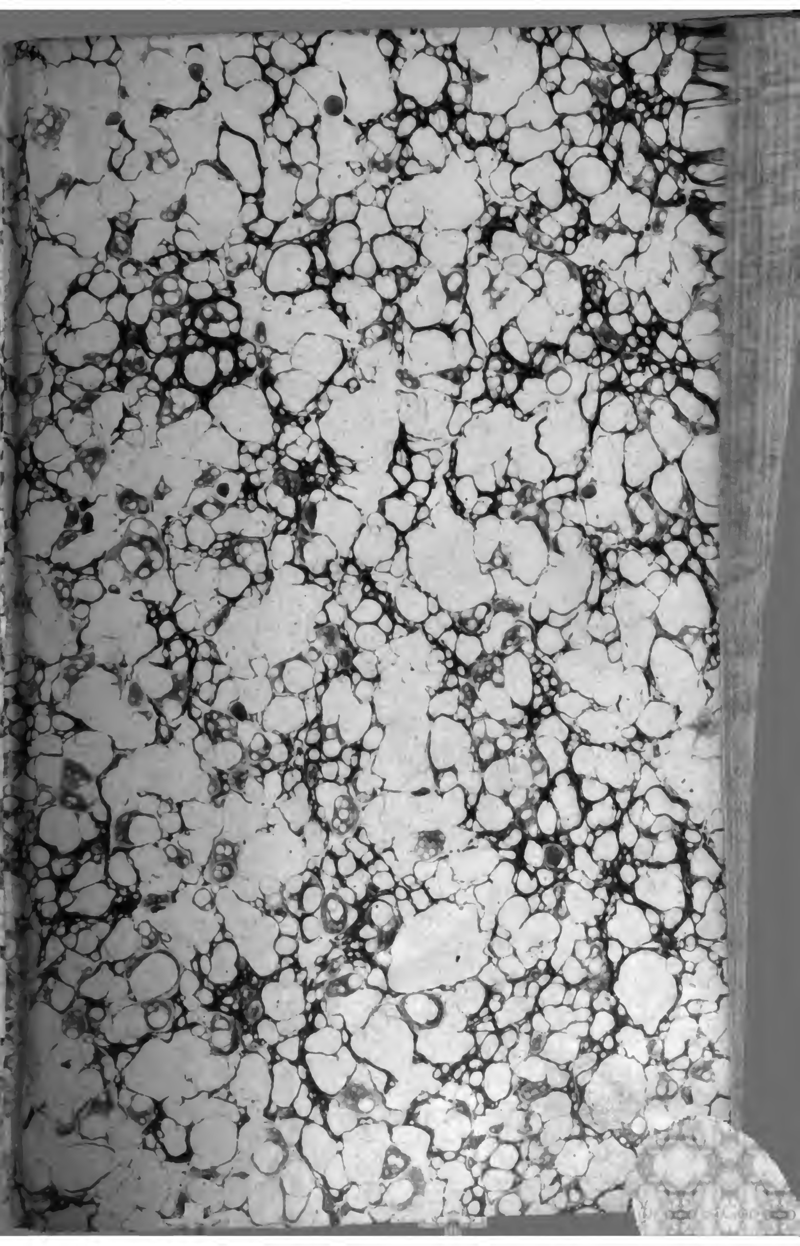
DIE GENESIS DER GEGENWÄRTIGEN RECHTSPHILOSOPHIE:

1

Friedrich Julius Stahl




N. 13. H. 41
3 vols





Die
Philosophie des Rechts
nach
geschichtlicher Ansicht

von

Friedrich Julius Stahl,
Doctor der Rechte und Privatdocenten an der Universität
zu München.

Τί θεός; τί τὸ πᾶν;
Θεὸς ὁ πάντα τεύχων βροτοῖς.
Pindar.

Erster Band.

Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie.

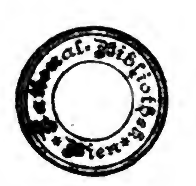
Heidelberg,
im Verlag der akademischen Buchhandlung
von J. C. B. Mohr.
1830.

Meinen Freunden

Dr. Anton Arnold von Linck,

Dr. Georg Friedrich Pfeiffer,

Dr. Eduard Joseph Schmidtlein.



Vorrede.

Ich übergebe hier der gebildeten Welt die Bearbeitung eines Stoffes, von dem ich seit vielen Jahren nicht mehr glaubte, daß er je Gegenstand meiner Untersuchung werden könnte. Denn der Mangel an Hoffnung, je durch Philosophie einen Gewinn, ein festes Resultat zu erhalten, das abschreckende Beyspiel der gefeyerten Denker neuer Zeit, welche durch sie gerade des Trostreichsten und Heiligsten verlustig geworden, hatte mich wie so viele Andere mit einem völligen Ueberdruß an aller philosophischen Forschung erfüllt, und ich zog mich ausschließlich auf das Studium des positiven Rechts zurück. — Es war die Beschäftigung mit dem positiven Rechte, die mir Fragen und Untersuchungen aufdrang, für welche ich die Lösung, ja selbst Begriff und Bezeichnung nicht mehr in ihm selbst fand, und so, ohne es zu suchen und zu wollen, in ein höheres wissenschaftliches Gebiet gedrängt wurde. Solche Studien und ihre Liebe, so wie die Aufmunterung von Freunden, ein anderes angemessenes Kollegium an die Stelle des aufgegebenen Naturrechts zu setzen, bestimmten mich, meine akademische Laufbahn im Winter 18 27/28 mit Vorlesungen über Philosophie des positiven Rechts zu beginnen. Damit war ich genöthigt meine Behandlungsweise durch eine Ansicht über das Wesen des Gerechten ethisch zu begründen, und

jede ihr entgegenstehende einer Kritik zu unterwerfen. Die verschiedenen Richtungen in der Rechtsphilosophie ordneten sich mir bey dieser Betrachtung von selbst zu einer stufenmäßigen Entwicklung. Dadurch wurde der erste Grund zu diesem Buche gelegt. —

Um dieselbe Zeit vereinigte sich mir viel Günstiges. Trübe Verhältnisse und eine trübe Stimmung in denen ich befangen gewesen, begannen von mir zu weichen. Dahin gehört vorzüglich auch meine Stellung zur Philosophie Hegels. Schon von Anbeginn von ihrer Unwahrheit lebendig überzeugt, konnte ich doch den Sitz des Irrthums nicht finden. So riß sie mich zwar nicht zu ihrem Glauben hin, aber sie trübte und schwächte mir den meinigen, und so sehr sie mich abstieß, war ich immer genöthigt, wenn auch nicht in vorsätzlichem Studium, doch in unwillkührlicher Beschäftigung wieder zu ihr zurückzukehren, bis ich die Mittel wissenschaftlicher Ueberwindung gegen sie erworben hatte. Damit war ich damals im Allgemeinen wenigstens ins Klare gekommen. Ich hatte aber an diesem einen, aufs äußerste getriebenen Systeme zugleich das Wesen aller neuern Philosophie kennen gelernt, diese feindselige Macht hatte aufgehört, mir eine furchtbare zu seyn, und eine neue Kraft der Heiterkeit und Zuversicht belebte mich und gab mir den Muth, eine selbstständige Bahn zu versuchen. — Dazu kam nun endlich als letzter Bestimmungsgrund der Einfluß Schellings, der in demselben Semester seine Vorlesungen an unserer Hochschule eröffnete. Durch ihn erhielt ich vielfach Mittel zu klarer Auseinandersetzung, Erweiterung, zu tieferer Begründung meiner Gedan-

ken, durch ihn erhielt ich den Muth, von Ueberzeugungen, die man als in ein eigenes Gebieth gehörig im Innersten zu verschließen und nur gegen feindliche Angriffe zu schüzzen pflegt, auch positiv den vollständigsten wissenschaftlichen Gebrauch zu machen. Vieles habe ich geradezu gelernt, zu Vielem wurde mir die Anregung. Vor allem ist es der eine Grundgedanke seiner jetzigen Ansicht, der mich von nun an in allen meinen wissenschaftlichen Bestrebungen förderte. Mit diesem Grundgedanken, dem Begriff der geschichtlichen Ansicht selbst, den Schelling am Anfange seiner Vorlesungen in wenigen Zügen mit einer das Innerste durchdringenden Klarheit und Gewalt hinstellte, beginnt überhaupt eine neue Aera der Philosophie. Von einer Schule und Anhängerschaft aber, wie sie bisher jeder Philosoph um sich sammelte, wird jetzt gerade nicht mehr die Rede seyn können. Das System der Freyheit, wie Schelling das seinige nennt, kann seinem Wesen nach nur bey Selbstständigen wahre Liebe und Verehrung, und nur bey ihnen die Pflege finden, die es fordert und die es allein verträgt.

So bildete sich mir der Plan, jene flüchtig entworfene Geschichte der rechtsphilosophischen Richtungen mit Gründlichkeit durchzuführen, den Gang derselben nunmehr im Zusammenhang mit der ganzen Philosophie zu verfolgen, und den Versuch zu machen, ob ich, auf diese historische Basis gestützt, vielleicht selbst zu einem neuen und befestigten Resultate gelangen möchte. —

Ich glaube ein rechtes Werk und im rechten Sinne es unternommen zu haben. Die Rechtsphilosophie wird gegenwärtig, und am meisten von den Wohlgesinnten

vernachläßigt und gering geschätzt. Es sind aber nur wenige Männer, denen eine glückliche Gabe der Anschauung das Zergliedern der Begriffe erspart. Solchen Männern gebührt Autorität, aber nicht Nachahmung. Jeder möge behutsam seyn, wo er mit ihnen im Gegensatze sich befindet; allein ihr Weg ist nicht der, den alle mit Sicherheit betreten können. Wir Andern sind der Abstraktion verfallen, wir werden, wenn wir auch nicht wollen und es uns nicht gestehen, in sie hinein gezogen, und werden uns nur dann von ihr befreyen, wenn wir ihr bis zum Aeußersten gefolgt sind. Savigny durfte sich der Untersuchung über die letzten Gründe des Gerechten überheben, sein Sinn leitet ihn sicher, durch eine künstlerische Kraft bildet er ganz und vollendet, wozu erst langsam allmählig die angestrengteste philosophische Forschung hinführt. Er stellte eine Ansicht der Rechtsentstehung — und daraus augenblicklich praktische Anforderungen — auf, die, wie sie von ihm dargestellt ist, ein klares Bild gewährt, und durch innere Wahrheit ergreift. Wenn aber Andere, denen dieser Zauber mangelt, sie in ihrer Weise auffassen und wiedergeben wollen, ohne wirklich zu philosophiren; so werden sie, wie geschehen ist, entweder in vagen, vieldeutigen Reden sich bewegen, oder jenes lebendige Bild in feste Sätze und Begriffe umwandeln, und was dort als reiche Wahrheit sich beurkundet, wird nun leer und nichtssagend oder einseitig, ja bis zum Verkehrten und Kindischen übertrieben erscheinen. Darum verhehlen sich gerade die Geistvollsten, wohin die geschichtliche Ansicht zuletzt führt, die beunruhigenden Fragen werden abge-

wiesen. Darum ist aber auch seit jener Schrift Savigny's kein Fortschritt, keine Entwicklung in der geschichtlichen Ansicht selbst, so Treffliches auch in der Geschichte und dem positiven Recht von der Schule geleistet worden. Im Innern der Schule fehlt es an Einheit und Klarheit des Bewußtseyns, und sie dürfte verlegen seyn, sollte sie bestimmt angeben, wodurch sie sich auszeichnet. Von Außen aber herrscht Unkunde und Mißverständniß und ungerechte Beschuldigung.

Diese Hemmung besteht nun nicht blos im Gebiethe der Rechtsphilosophie, das ja eben freywillig verlassen wird; unter ihr leidet eben so sehr die Behandlung des positiven Rechts. Denn es ist die Bestimmung des menschlichen Geistes, die höchsten Fragen nicht von sich zu weisen, und es kann nichts gedeihen, wo ihr entgegengehandelt wird. Wenn die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, Wissenschaft und Praxis versöhnt, so ist sie es auch, die starr und abstrakt aufgefaßt, die Kluft weiter befestigt, als sie je vorher bestanden. Selbst wo die neue Richtung durchdrang, ist bis jetzt nur eine treue Auffassung des Vergangenen oder äußerlich noch Bestehenden erreicht worden, ohne daß das Band mit den gegenwärtigen Verhältnissen und ihrem Bedürfnisse erkannt wäre. Dahin führt der unläugbare Satz: daß ein unauflöslicher Zusammenhang der Zeiten besteht, wenn er schulmäßig angewendet wird. Außer dem Civilrecht, wo Savigny die Bahn brach, ist es aber bis jetzt noch gar nicht gelungen, die geschichtliche Behandlungsweise einzuführen. Im Staatsrecht, Criminalrecht, der Encyclopädie sehen wir überall einen vergeblichen

Kampf gegen die ererbten abstrakten Begriffe; sie widerstreben der neuen Bildung, aber es ist der Standpunkt nicht gefunden, durch den sie entbehrlich werden, und gerade die den meisten wissenschaftlichen Sinn haben, können sich ihrer am wenigsten erwehren. Daher konnte von einem geachteten Schriftsteller behauptet werden, die geschichtliche Ansicht passe wohl auf das Civilrecht, aber nicht auf das Kriminalrecht. Selbst in der vollständigen Darstellung des Civilrechts, wer vermeidet es hier, über Recht und Pflicht, vollkommene und unvollkommene, öffentliches und Privatrecht u. s. w. zu sprechen? Und müssen wir hier nicht die Lücken der positiven Entwicklung mit den todten Begriffen einer verkommenen Philosophie ausfüllen, statt aus einem Gusse ein harmonisches Ganzes hinzustellen?

Es soll dem hochmüthigen Gedanken nicht Raum gegeben werden, als vermöge der Mensch in den ewigen Willen einzudringen und das Geheimniß aller Dinge zu enthüllen. Aber das ist eine erlaubte Zuversicht, daß es vereinter Anstrengung beschieden seyn werde, die Gemeinschaft des Wissens wieder zu erringen, deren sich geringere Zeiten als die unsrige erfreut haben. Denn der Verlust dieser Gemeinschaft ist bey der Tiefe und dem Reichthum wissenschaftlicher Entwicklung, wodurch unsere Zeit hervorragt, eine niederschlagende Beymischung. Ueberall abweichende, entgegengesetzte Bestrebungen, zahllose Partheyen, die, losgerissen von einander, jede ihren eigenen Weg verfolgt, bey den Genossen leicht beglaubigt, von den andern nicht beachtet, ja nicht verstanden. Eine untergehende Bildung hat die letzten Fä-

den ihres Daseyns mit der neu heranbrechenden verwebt, und wie die feindlichen Kräfte einander durchdringen, so entstehen die mannigfachen verworrenen Ansichten, die sich unter uns durchkreuzen. Demselben Geiste, den wir hier bekämpfen, sind wir dort verfallen. Wir gebrauchen Begriffe und Meinungen, ohne uns der totalen Vorstellungsweise bewußt zu seyn, der sie angehören. — Wenn in jedem Gebiethe des Wissens wahrheitsliebende Forschung alle Fragen bis zum Ende verfolgt, mit überall gegenwärtiger Thätigkeit das Nächste und Aeußerlichste an die höchsten Ueberzeugungen anknüpft, sich nicht verbirgt, wo sie in neue Schwierigkeiten gerathen ist, und wo sie keine Antwort mehr hat: dann müßte doch endlich das klar werden, was ein jeder glaubt, und wie es sich zu dem Glauben der andern verhält, wo der Punkt ist der über die Abweichung entscheidet, was als ein sicherer Besitz über den Zweifel erhoben ist, was noch als gemeine Aufgabe übrig bleibt. Dadurch müßten die Mittelpartheyen verschwinden, alle die Heterogenes vereinigen wollen, oder die auch nur bey der Durchführung dessen, was sie entscheiden wollen, unbewußt noch von Entgegengesetztem beherrscht werden. So soll es denn hier versucht werden, das Innerste der geschichtlichen Richtung aufzudecken. I h r K e r n i s t a b e r u n m ö g l i c h, w i e m a n a n z u n e h m e n p f l e g t, d i e A n s i c h t ü b e r d a s F a k t i s c h e, w i e d a s R e c h t e n t s t e h t; s o n d e r n n u r d i e ü b e r d a s E t h i s c h e, w i e e s e n t s t e h e n, w e l c h e n I n h a l t e s e r h a l t e n s o l l — d i e A n s i c h t ü b e r d a s G e r e c h t e. —

Hier muß sie sich von der ihr entgegengesetzten Rich-

tung unterscheiden, wenn sie sich nicht eitel und vergeblich als eine neue ankündigte. Hier muß ihr eigenes Wesen klar werden, und auch nur hier kann es zur Entscheidung kommen, ob, warum, und wie weit die Rechtsphilosophie, wie sie bisher bestand, zu verwerfen ist. Erst wenn sie dieser nicht bloß in ihrem Erfolg, sondern in ihrer Wurzel die Unhaltbarkeit nachgewiesen hat, wird ihre eigene Thätigkeit gegen jede Beymischung des alten Irrthums gesichert seyn. Vor diesem ist es auch nicht zu erwarten, daß sie zur allgemeinen Anerkennung komme. Denn jene ethische Forschung ist dem menschlichen Gemüthe unentbehrlich. So lange die geschichtliche Ansicht ihr nicht einen neuen Weg anweist, wird der alte nicht aufgegeben werden, er wird nur die Gestalten wechseln, und wenn in der einen auch seine Nichtigkeit erkannt ist, in der andern sogleich wieder neuen Anhang gewinnen. Das lehrt der gegenwärtige Augenblick. Denn wenn ein System, hohl und unwahr in seiner Grundlage, geschmackwidrig in der Durchführung, und trostlos in seinen Resultaten, dessen ungeachtet wenn auch nicht das herrschende doch das Ton angebende werden konnte, und das in einer gebildeten, der Philosophie gewohnten Zeit; so ist dieses doch ein hinreichendes Zeugniß für das tiefe unabweisbare Bedürfniß philosophischer Forschung. —

Dieser Einsicht zufolge habe ich auf die Darstellung und Prüfung des Naturrechts die größte Sorgfalt verwendet, obwohl sie vielleicht jemand als bey einer längst ausgemachten Sache für überflüssig halten möchte; ich habe durchgängig auch das Bekannte ausführlich aus-

einander zu setzen mich nicht gescheut, auch manche Rücksicht und Frage wieder hervorgesucht, die man als unbedeutend anzusehen gewohnt ist. Vor allem aber war es mein Vorsatz, jede Terminologie so viel als möglich zu vermeiden, weder selbst eine zu bilden, noch irgend einer der bestehenden zu folgen, ja diese selbst in die allgemeine Sprache aufzulösen. Denn es ist endlich an der Zeit, daß die Wissenschaft gleich ihrer Schwester der Kunst an den Tag öffentlicher Verständlichkeit heraustrete. Zwar bedarf der neue Begriff des neuen Wortes, und wer nie mit einer Aufgabe sich beschäftigte, darf nicht erwarten, daß ihm die Begriffe, die sie angehen, gleich faßlich seyn sollten. Allein jener unbewegliche Gebrauch der Worte, der überdieß nicht blos auf einzelne neue Bezeichnungen sich beschränkt, sondern alle bestehenden unter sich zieht, und so die lebendige Sprache in eine stereotype Masse umwandelt, — dieser Charakter der Terminologie ist nur das Erzeugniß der Einseitigkeit und Starrheit der Philosophie selbst. Jede freye Forschung, die das allgemein Menschliche sucht, darf und kann auch gar nicht auf ihn gerathen. Das Wort sey nicht der Behälter des Sinnes, sondern sein lebendiger Leib. Frey und beweglich, dem Geiste selbst ähnlich erhalte es seine Bedeutung nur in der immer regsamen Bindung und Lösung des Gedankens, gleichsam durch sein momentanes Wollen und Wirken. Mancher Philosophie könnte es freilich begegnen, daß, wenn das Kleid der Worte hinweg genommen wird, siehe da! kein Körper zu finden ist, den es umhüllt hätte. Wenn die folgende Schrift auch nichts Neues leisten sollte, so strebt

sie wenigstens das Verdienst an, den Nebel der Formeln in der philosophischen Bildung zu zertheilen, und die Sache und den Gedanken zu zwingen, daß sie selbst hervortreten und der Beobachtung stehen. Neues zu finden ist überhaupt nicht die Absicht; gerade das Uralte, der Glaube der Menschheit von Anbeginn ist das Wahre. Was der schlichte Sinn ewig als solches erkennt z. B. die Persönlichkeit, die Liebe Gottes, davon entfernen sich mit Entschiedenheit und Bewußtseyn immer nur wenige. Aber die übrigen, wiewohl sie es im allgemeinen zugestehen, werden ihm in der Anwendung untreu; weil der Reichthum der Beziehungen und die immer anschwellende Masse ungenauer oder irriger Begriffe sie überwältigen. Solche allgemein erkannte Wahrheit auch überall geltend und wirksam zu machen, das ist das Ziel, zu dem der bezeichnete Weg führen soll. —

Nach dem Plane dieser Schrift erfüllt sie zwey Bände; der zweyte soll längstens in einem Jahre folgen. Der erste, der hier erscheint, enthält die genetische Darstellung unseres rechtsphilosophischen Wissens bis auf den Eintritt der geschichtlichen Ansicht. Die Gründe dieser Darstellung und daher der Abtheilung sind theils hier, theils in der Einleitung ausgeführt. Und wenn Ansichten hereingezogen sind, welche nicht als Philosophie betrachtet zu werden pflegen, so wird dieses in der Ausführung selbst seine Rechtfertigung finden. — Die Philosophie der neueren Zeit soll hier als eine große geistige Entwicklung erscheinen, in der jeder Schritt durch die vorhergehenden motivirt ist, jeder Gedanke im Mittelpunkte durch alle Sphären dringt, und wie bey organischen Erzeugnissen erst die Frucht aufklärt, wohin es im Keime abgesehen war. Darum habe ich gewöhnlich schon bey dem Beginne einer Richtung im voraus den Verlauf und

das Ende angedeutet, und hinwieder die spätern Epochen an den Bestrebungen des Anfangs beleuchtet. Daß so die innern Triebfedern des Fortgangs sich aufhellen, die Annahmen und Systeme naturgemäß in einander greifen, ist die Gewähr, welche ich für die Richtigkeit der Darstellung suchte. Deswegen ist es das einzige, was ich vom geneigten Leser erbitte, daß er dieselbe auch in dieser Art auffasse, und sich die Mühe nicht verdrießen lasse, ihr im Ganzen zu folgen, und den Zusammenhang sich anzueignen. Der Schriftsteller, welcher mit Anstrengung dahin strebte, in einem schwierigen Stoffe zerstreute Erscheinungen zu einem Ganzen zu verbinden, darf wohl den Wunsch hegen, daß er nicht flüchtig und lückenhaft gelesen, und hat ein Recht, daß ihm nicht zugemuthet werde, auch solchen Lesern klar und belehrend zu seyn.

Der zweyte Band wird die Darlegung der geschichtlichen Ansicht enthalten, in drey Abtheilungen. Die erste handelt von dem Rechte, seiner Entstehung und Fortbildung, die letzte von dem Gerechten, als dem Mittelpunkte der Ansicht. Die mittlere Abtheilung hat die Aeußerung der geschichtlichen Ansicht in der Behandlung des positiven Rechts, in seiner wissenschaftlichen Auffassung, Anordnung, Anwendung, in der Abfassung der Gesetzbücher zu zeigen, und sie der bis jetzt herrschenden rationalistischen Ansicht gegenüber zu befestigen.

Denn nicht der geringste Zweck dieser Schrift ist, dem Rationalismus einen ewigen Denkstein zu setzen. Er muß auf seinem eigenen Gebiethe, mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden, durch die strengste genauste Gedankenfolge, die eben so bereit ist zu der äußersten Abstraktion, welche in den leeren Gedankenbestimmungen sich bewegt, als zu der Betrachtung des lebendigen

Wirkens in der Welt; die aber den eingeschlagenen Weg strenge festhält, und es nicht zugiebt, daß zwischen dem einen und andern geschwankt, und was auf diesem erhalten worden, jenem angeeignet werde. Es muß zugesehen werden, ob solcher Prüfung und Verfolgung, wie er sie selbst fordert und anspricht, der Rationalismus auch Stand halte. Noch kämpft die Theologie mit diesem Widersacher. Der Sieg wird ihr erleichtert werden, wenn er auf andern Gebiethen gleichfalls bewältigt wird. Dazu hat Schelling jetzt das Zeichen gegeben, der ihn in der Philosophie selbst für den Einsichtsvollen gleichsam mit einem einzigen Hauche zerspreute. Die Aufgabe ist daher, mit erschöpfender Vollständigkeit alle seine Aeußerungen in der Rechtsphilosophie wie in der Behandlung des positiven Rechts nach jeder Beziehung desselben aufzudecken. Wo seine Unwahrheit auf dem einen Felde nicht allgemein einleuchtet, wird dieses doch auf dem andern geschehen, und die gegenseitige Bestätigung wird den Zweifel an seiner Nichtigkeit entfernen. Es wird sich für die Jurisprudenz ergeben, daß die zahllosen Uebel, die in Theorie und Praxis von allen gefühlt und beklagt, aber vergeblich zu vermeiden gesucht werden, nur in ihm ihren innersten Sitz haben. Er wird sich so als ein ungeheuerer Irrthum, der das Leben und Wissen nach allen Verzweigungen durchdringt und aufzehrt, vor das Auge stellen. — Solches zu erreichen schien mir schon allein eine würdige Aufgabe. Denn wenn jene hemmende Macht deutlich erkannt und dadurch auch abgewehrt ist, so muß der Keim des Lebens, der nur durch sie unterdrückt worden, von selbst schaffend und bildend hervorbrechen.

Im December 1829.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Rechtsphilosophie ist die Wissenschaft des Gerechten. Der Erwartungen sind nun verschiedene, welche man von einer Wissenschaft des Gerechten hegen kann. Man kann sich unter ihr ein System wirklicher Entscheidungen denken, ein höheres Gesetzbuch, oder nur eine Richtschnur des Urtheils über bestehende Gesetze. Das aber ist unbestreitbar: das Gerechte muß unabhängig von seiner Anerkennung unter den Menschen sein Daseyn und seine Tugend haben, und die Kenntniß desselben daher eine andere seyn, als die des geltenden Rechts, eine solche, an welcher dieses selbst gerade allein zu messen und zu erproben ist. Manche sind wohl auch dahin gekommen, alle Einrichtungen für sittlich gleichgiltig zu halten, oder zu läugnen, daß dem Menschen die Kunde des Wahren und Gerechten vergönnt sey. Es ist aber ein heiliger Glaube der Menschheit, daß eine Gerechtigkeit ist, und daß wir ein Wissen, sey es auch ein beschränktes, von ihr haben. Wo aber ein Wissen ist, da muß auch irgend eine Einheit, ein Zusammenhang in ihm seyn, und ausfindig gemacht werden können, da muß es also auch eine Wissenschaft, in was immer für einer Art, geben.

Will man nun wirklich ans Werk schreiten, um eine solche Wissenschaft zu erhalten, so dringt sich der Gedanke auf, daß ein Gleiches auch von Andern schon versucht worden ist, in verschiedener Weise, mit verschiedenem Ergebnisse. Diese

vorausgegangenen Versuche können nicht unbeachtet bleiben; denn nach der menschlichen Natur ist man nur dann überzeugt und glaubt sich am Ziele, wenn man sich der Macht über jede entgegenstehende Ueberzeugung bewußt ist. Hiermit wird man denn sogleich mitten in die Bestrebungen seiner Zeit versetzt. Und wenn auch die Forschung nach dem Gerechten zu allen Zeiten dasselbe Ziel haben muß, so kann doch in einer jeden ein besonderer Weg dazu vorgezeichnet seyn, je nachdem der Zustand der Wissenschaft ist, der sich in ihr findet. Eines ganz besondern Weges wird aber dann die unsrige bedürfen. Denn in ihr ist nicht blos das Urtheil über die einzelnen Einrichtungen getheilt und schwankend; sondern selbst über das, woran die Gerechtigkeit derselben überhaupt erprobt werden möge. Es hat sich unserer Rechtsphilosophie die ganze Unsicherheit alles Wissens und Denkens mitgetheilt, welche die rasche Folge einander zerstörender Systeme in der Philosophie bewirkte, und sie hat überdieß auf ihrem eigenen Gebiete erschütternde Bewegungen erfahren.

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts eine lange verbreitete Richtung zum Ausbruche kam, da war es der Stolz menschlicher That- und Denkfreiheit, welcher die wissenschaftlichen Bestrebungen leitete. Alleinherrschaft suchend, wie jeder neue Trieb, äußerte er sich in der Zerstörung alles Vorgefundenen. Die Mannigfaltigkeit der besondern Verhältnisse, der ganze Bau der sittlichen Welt sollte eingerissen werden, damit nichts bestehe, als was Vernunft rein aus sich selbst gefunden und hervorgebracht. Diese Richtung behielt so lange Lebenskraft, bis sie ihren Stoff aufgezehrt hatte, und das Unvermögen sich kund gab, für die umgestürzte Welt eine neue zu schaffen. Da erkannte und verehrte man wieder die höhere

Macht, welche uns verborgen die menschlichen Zustände zu Gestalt und Reife bringt. Es galt wieder der Werth alles individuellen Lebens, jeder eigenthümlich ausgebildeten Einrichtung. Und das Recht erschien nicht mehr als Erzeugniß der Denkgesetze, sondern als ein lebendiges Glied in allen Beziehungen dem Leben der Völker und der Bewegung der Geschichte verbunden. — Allein eine natürliche Reaktion bewirkte großentheils ein Umkehren in den Gegensatz der frühern Richtung. Wie dort ein Haß gegen alles Bestehende herrschte, so hier gegen alle freie Betrachtung. Die Regierungen sollten den vorhandenen Zustand erhalten, die Rechtsgelehrten die Institute der Gegenwart und ihre geschichtliche Herleitung kennen, nicht über sie urtheilen. So ward der Kampf gegen die Philosophie der Zeit zur Verwerfung aller Philosophie. — Die Macht des Lebens, das Fortbildung der Verhältnisse, das Prüfung und Urtheil heischt, hat denn auch diese Einseitigkeit fühlbar gemacht; und in der geschichtlichen Schule hat sich allgemein wieder das Bedürfniß nach einem Maaße des Gerechten gezeigt, doch ohne bestimmte Anschauung, woher es genommen werden solle. — Indessen entstand eine neue Behandlung der Rechtsphilosophie durch das philosophische System Hegels. Es widersetzt sich den beiden andern Richtungen nicht nur, sondern fordert überhaupt zu einer vorher ungekannten Weise des Denkens auf. — Diese drei entgegengesetzten wissenschaftlichen Schulen erblicken wir auf dem Gebiete unserer Rechtsphilosophie. Neben ihnen, theils auf sie gestützt, theils unabhängig die Schriftsteller, welche ohne allgemein wissenschaftliche Erschöpfung praktische Interessen verfolgen, die Vertreter der zahllosen politischen Bekenntnisse.

Das also ist der Boden auf welchem gegenwärtig die

Forschung nach dem Gerechten sich findet, so wie sie ihren Gang beginnen will. Sie mag nun eine allen diesen Ansichten entgegengesetzte annehmen, oder sich einer unter ihnen anschließen, in jedem Falle begegnet sie dem Widerstande der übrigen. Sie bedarf daher gleich bei ihrem ersten Schritte einer Rechtfertigung gegen dieselben, und zwar einer solchen, die von ihnen selbst anerkannt werden muß. Diese wäre denn auch zugleich ein gegründetes Urtheil über sie. Ohne diese wissenschaftliche Rechtfertigung aber träfe jede Forschung der Vorwurf der Willkühr. Sie könnte die Widersprechenden nicht überführen, und daher sich selbst nicht für sicher halten und beruhigt seyn. — Dieselbe Aufgabe dehnt sich auch auf die Ansicht vergangener Zeiten aus; denn unsere historische Bildung versetzt sie in die Gegenwart, und wir können uns nicht überheben, eine bestimmte Stellung gegen sie anzunehmen.

Es zeigt sich jedoch gleich im Voraus die Schwierigkeit bei dieser Aufgabe. Wenn nämlich unter Widerstreitenden entschieden werden soll, so ist dieß nicht anders möglich, als daß sie ein Gemeinsames über sich erkennen, an welchem sie geprüft werden mögen. Nun sind aber die Systeme, gegen die man sich sicher stellen soll, der Art, daß sie ein oberstes Rechtsprinzip, ja zum Theil sogar ein oberstes Gesetz des Denkens und Erkennens durchführen, also das Höchste, an dem alles andere erst zu messen ist, in sich selbst enthalten, und nirgend außer sich anerkennen. Einem jeden derselben muß daher alles zugestanden werden, wenn man sich eine Probe des Wahren gefallen läßt. Läugnet man dagegen diese, wählt man eine andere, so kann man von ihm kein Zugeständniß mehr fordern. Diese Probe des Wahren aber, woran könnte sie selbst wieder erprobt werden? Was man immer für eine

Regel der Gerechtigkeit aufstellte, oder was immer für ein logisches Gesetz, nach welchem geschlossen und bewiesen werden sollte, so wäre damit nur ein neues System neben die frühern gestellt, gleich isolirt, sie verwerfend von ihnen verworfen. Es könnte keine Autorität über Denkweisen erlangen, deren jede wie eine Kreislinie, um ihre eigene Mitte sich bewegend, in ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, eine sich selbst genügende abgeschlossene Welt. Wollte man aber das Wahre von allen auswählen, so setzte man dazu ein Maaß voraus, das eben gesucht werden soll, man verlöre die Anerkennung aller, und erhielte selbst nur eine bunte Zusammensetzung ohne Einheit und innern Halt. — So scheint eine Gemeinschaft mit den verschiedenen Ansichten und damit die Sicherheit jeder eigenen schon im Voraus unmöglich.

Allein alle diese Lehrgebäude sind zwar in ihrer fertigen Erscheinung abgeschlossene in sich getragene Welten; aber sie sind doch in der einen Welt entstanden, und wenn auch ihre Bewegung des *Denkens* in ihnen selbst anfängt und aufhört, so haben sie doch einen *thatsächlichen* Grund außer ihnen. Kein System bildet sich selbst; sondern es wird von Menschen gebildet. Es muß daher irgend ein Trieb, ein Interesse in der menschlichen Natur seyn, durch welches es hervorgebracht wurde, und auch in der Dauer sein Daseyn erhält. Seine Grundannahme kann ihrer Natur nach nicht erst durch Schlüsse ermittelt werden, die ja sie gerade voraussetzen; sondern sie ist nichts anders als eben jenes Interesse, welches der Denker in seinem Innersten findet, sein eigenes Wesen, das er nicht aufzugeben vermag. Durch die Grundannahme aber wird immer die wissenschaftliche Methode bestimmt, die Art anzunehmen, zu schließen, zu beweisen, somit das ganze

System. Die Systeme haben daher gewechselt, so wie der Fortgang der Geschichte eine verschiedene Beschaffenheit des menschlichen Geistes und verschiedene Motive desselben hervorbrachte. — Das Interesse, welches eine Philosophie erzeugte und erhält, ist eben deshalb ein höheres als diese selbst; denn von seinem Bestand hängt der ihrige ab. Sein Maaß ist daher auch das Maaß, das für sie gelten muß. Sein Maaß aber kann nur ein thatsächliches seyn. Daß z. B. das Gute das Gute und das Böse das Böse ist, läßt sich nicht logisch darthun, sondern es ist nur dadurch wahr, daß die Urquelle des Guten zugleich die Allmacht besitzt. Könnte sich die Menschheit von diesen Ideen und der Macht, welche sie erhält, in der That losreißen, so müßte ihre Unterscheidung auch in der Wissenschaft fallen. Der geschichtliche Verlauf, die reelle Beschaffenheit der Menschen ist das Gericht über die Motive aller Philosophie, und sohin über diese selbst. Die Wissenschaft muß, wie der Heilige in der Legende, den stärksten Herrn suchen. —

Die verschiedenen Systeme lassen sich nun durchaus nicht vereinigen; weil Wahres und Falsches nicht zu vereinigen, und bei entgegengesetzten Grundannahmen keine Gemeinschaft ist. Von dem Interesse aber, welches zu einer jeden Philosophie bestimmte, läßt es sich nicht im Voraus sagen, daß es seiner Natur nach jedes andere ausschließen müsse. Im Gegentheil steht es zu vermuthen, daß jedes an sich selbst ein wahres sey; weil es ein menschliches ist, und die Geschichte seine Befriedigung wollte; daß es unwahr nur in seinem Produkt sey, welches es getrennt von den übrigen hervorbrachte. Fände sich nun ein tieferes volleres Interesse, das alle diese einzelnen in sich enthielte und allein erregt hätte, so würden durch seine

Befriedigung alle andern zugleich befriedigt werden. Die Philosophie die es forderte, wäre die sichere. Sie würde alle andern vereinigen, nicht ihre Behauptungen, sondern ihren wahren Trieb, durch welchen allein sowohl ihre falschen als wahren Resultate zur Wirklichkeit kommen konnten, das lebendig Wirkende in einer jeden. Dieses Totalinteresse mit seinem reichen Inhalte wäre denn nichts anderes als das wahre und ursprüngliche Wesen des Menschen, von dem alle Zustände und Beweggründe ausgingen, und in das sie zurück wollen. Nur dann ist eine Ansicht sicher, wenn sie nicht blos in sich begründet und beschlossen, sondern der ganze Mensch durch sie befriedigt ist, und sie zugleich die Einsicht gewährt, wie die übrigen entstehen konnten; denn kein anderer Punkt gewährt vollständige Uebersicht der übrigen als der höchste.

Es ist daher die Aufgabe, unser rechtsphilosophisches Wissen genetisch darzustellen. Nicht die Kenntniß der historischen Aufeinanderfolge der rechtsphilosophischen Ansichten genügt hier; vielmehr ihr eigener Ursprung und inneres Werden, die Triebfeder in dem menschlichen Wesen, welche sie erzeugte, soll aufgedeckt werden. Es kann daher nicht um die Vollständigkeit der Schriftsteller und ihrer Meinungen zu thun seyn, sondern nur um die Vollständigkeit der wissenschaftlichen Wege, und es fragt sich bei jedem Systeme nicht sowohl, welche Einrichtungen es für gerecht erkläre, als was ihm das G e r e c h t e sei, und woher es die Kenntniß desselben schöpfe.

Also soll die Betrachtung des Vergangenen zu einem neuen Resultate führen.

Erstes Buch.

Ideale und Empirische Rechtsphilosophie.

(Die Griechen.)

Erster Abschnitt.

Platon.

Die Ideen und ihre Erkenntniß. — Einfluß auf die Staatslehre. — Die Republik. — Beurtheilung derselben.

Unser Auge empfängt das Licht und zeugt von dem Lichte; aber es ist nicht das Licht und hat das Licht nicht gemacht. Sondern Helios stralt das Licht aus, er giebt den Dingen die Farbe und Sichtbarkeit und unserm Auge die Fähigkeit sie zu schauen. So ist auch die Idee die Ursache des Guten. Sie ist die Königin der geistigen, wie die Sonne der Sinnenwelt. Ja sie hat auch diese selbst erst hervorgebracht, und das Licht und die Sonne als ihr Ebenbild in derselben eingesetzt. Nur durch sie ist der Unterschied des Guten und Bösen, des Wahren und Unwahren, wie durch das Licht der Unterschied der Farbe. Unser Geist zeugt von der Idee, aber ist nicht die Idee; sondern von ihr erst hat er seine Fähigkeit empfangen diese Unterschiede zu erkennen. Und würde sie sich aus der Welt zurück-

ziehen, so würde auch er das Gute und Böse nicht mehr wissen, wie das Auge Farben und Gegenstände nicht mehr unterscheidet, wenn die Sonne hinabgesunken ist, obwohl scheinbar die Kraft des Unterscheidens in ihm selbst liegt. — Das ist das Gleichniß Platons [1]).

Die Idee hat also ein Daseyn und sohin eine Beschaffenheit, eine Bestimmtheit außer dem Vermögen in uns, welches durch ihre Hülfe ihre Wirkungen sieht. Und als ein Selbstständiges in dieser Art muß sie auch erkannt werden. So wie nun Niemand um die Sonne und das Licht wahrzunehmen oder ihr Daseyn zu beweisen, das Auge untersucht, so folgert und findet Platon das Wesen des Guten nicht aus der Vernunft; sondern es selbst ist das Erste und Ursprüngliche, das da ist und wovon der Geist Kunde hat; nicht das da seyn müßte, weil irgend ein Grund in uns selbst es nothwendig machte. Die Gesetze und die Organisation des Auges sind für sich selbst nichts, erst durch das Licht wird die Kraft und Thätigkeit in ihm erweckt, welche die Gesichte gewährt. Erst durch die Idee wird die Kraft erregt, welche das Gute und Böse sieht, die Anschauung des Geistes. Sie ist nicht ruhig vorhanden, wie das Sehen im Auge nicht ruhig vorhanden ist, und hat ihren Besitz nicht in ihr selbst; sondern sie ist nur, indem sie thätig ist, und den Gegenstand außer ihr gleich den Lichtstrahlen einsaugt. Wären Licht und Farbe nichts, als was schon in der Organisation des Gesichtes liegt, woher sollten sie den eigenthümlichen Glanz haben und die Freude, welche sie dem Schauenden einflößen? Wenn nun die Idee etwas ist außer den Gesetzen und Bestimmungen des Geistes, warum

1) Im sechsten Buch der Republik.

sollte sie auf die Dürftigkeit derselben beschränkt, warum sollte das Gute und Gerechte blos formal, ein Inbegriff allgemeiner Regeln ohne besondern Inhalt seyn? Die Idee wirkt ja ihrer eignen Natur nach, und es ist nichts im Wege, daß diese gleich der Sonne von innerlicher Pracht und von unermeßlichem Reichthum sey, und ihre Strahlen in mannigfachen Farben sich brechen.

Gerechtigkeit ist daher bei Platon keine Regel oder ein System von Regeln, sondern das volle Bild eines mannigfachen durchaus bestimmten Handelns. Darum ist seine Republik das Muster concreter Behandlung. Er zeigt uns seine Bürger in der ganzen Thätigkeit ihres Lebens, wie sie ihre Bedürfnisse befriedigen, welches ihre Beschäftigung, welches ihre geistigen Bestrebungen sind, wie sie erzogen und unterrichtet werden, was sie für gut und achtungswerth oder für schlecht und schmachvoll halten. Die Verfassung und Form des Staats erscheint in unauflöslicher Einheit mit diesem bestimmten Leben. Sie läßt sich so wenig auf andere Bürger übertragen, als diese unter einer andern Verfassung zu leben vermöchten. Es ist unmöglich auszuscheiden und abzugränzen, was an diesem Staate das Ewige, Ideale, und was das Zufällige der Erscheinung ist. Denn wenn man aus ihm einen Grundsatz abzöge, und ihn als das Wahrhafte, Ewige in demselben festhielte, würde man den Sinn Platons keineswegs treffen. Nicht etwa daß die Einzelnen sich dem Ganzen hingeben sollen und ähnliches in solcher Nacktheit erscheint ihm als das Wahre und Herrliche, sondern nur die bestimmte Weise der Hingebung, die bestimmte Weise der Thätigkeit, wie er sie durch alle Verschiedenheit menschlicher Beschäftigung durchführt. So bestimmt und individuell ist das Ideal, bestimmt

selbst für den Augenblick, in welchem es dargestellt wird, daß es als wesentlichen Theil sogar die Gesinnung und den Werth der regierenden Personen enthält, die doch wechseln, während die allgemeinen Grundsätze der Verfassung bleiben. Weise Menschen sind mehr werth als weise Gesetze, so urtheilt jeder schlichte Mann. Hier erscheint es in einem wissenschaftlichen Werke, und es gehört zur Idee dieses Staates, daß die Weisen (Philosophen) ihn regieren. Ja für die Verhältnisse seiner Bürger unter sich soll er gar keine Regeln enthalten. Das sichere Urtheil der wohlerzogenen Männer in dem bestimmten Fall soll über sie entscheiden. Es liegt also hier der Gedanke ferne, als enthielten die allgemeinen Grundsätze, welche der Staat in seinen Gesetzen erklärt und in seiner Verfassung darstellt, das Gerechte. Nicht auf dieses Ruhende, auf die Architektonik des öffentlichen Lebens ist es abgesehen, sondern das Gerechte ist ein lebendiger Zustand, es besteht in dem bestimmten Handeln des Augenblicks. — Der wissenschaftliche Gang Platons, durch den er Einrichtungen findet, prüft, beweist, ist nichts weniger als logische Folgerung, nach welcher sich aus gegebenen Bestimmungen wieder andere mit Nothwendigkeit ergeben. Er prüft ihren reellen Erfolg, ob nach demselben der Zustand sich ergibt, den er im Ganzen will. Denn wenn die Idee des Guten und Gerechten etwas anderes ist als die Organisation des Verstandes, wer hätte sie genöthigt, immer nur dann ein Drittes zu wollen, wenn zwei Vorangehende es fordern; und nicht vielmehr frei mit einem Willen das Ganze, so vielfach auch seine Bestandtheile seyen? In der logischen Folgerung gleicht der Zusammenhang dem eines Bauwerks, wo immer das Untere das Obere trägt, ohne von ihm getragen zu seyn; in der Anschauung



aber, welche durch die Idee erweckt wird, einem lebendigen Leib, wo jedes Glied, indem es das andere hält und trägt, auch zugleich wieder von ihm gehalten und getragen wird. Die Analogie aber, welche Platon zwischen der Einheit des Menschen und des Staats durchführt, macht es offenbar, daß er nicht die Einheit des Begriffs sucht, sondern die lebendige. Sein Bild des Staates tritt mit einem Schritte zugleich in allen Theilen vollendet in die Welt, wie die Weisheit aus dem Haupte des Zeus. — Die Nachbildung Platons nach seinem Urbilde oder eines andern nach seiner Republik ist denn auch völlig verschieden von der nach abstrakten Begriffen und nach den neuern Staatslehren. Die letztere kann man die Nachbildung der Ruhe, die erstere die Nachbildung der That nennen. Jene nämlich ist Subsumtion, Aneinanderlegen der selbst inhaltslosen und daher für jeden Inhalt bereit liegenden Regel — z. B. der gleichen Freiheit — und eines außer ihr schon gegebenen gleichgiltigen Stoffes — z. B. Grundbesitz, Verkehr wie er immer seyn mag. Dieser Nachbildung aber gewährt das Vorbild keine abgetrennte Regel, die sie nur aufzunehmen brauchte, und ihr genügt kein Stoff, der nicht selbst durch und durch erst nach der Idee gebildet wäre. Jeder logische Kopf kann daher die Gerechtigkeit Kants oder Hegels in einem Lande einführen; der aber müßte mit schöpferischer Kraft ausgerüstet seyn, der es unternähme, nach Platon oder einer im gleichen Sinn entworfenen Rechtsphilosophie Staaten zu bilden. Jene Nachbildung muß denn auch dem Vorbilde der Ruhe nach gleichen. Nämlich die wirklichen Einrichtungen müssen die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit mathematisch decken, und können dieses auch. Diese aber muß dem Vorbilde der That nach gleichen. Derselbe Geist, dieselbe

Wirkung muß in dem Nachgebildeten herrschen, wie im Vorbilde. So soll und kann das Bild des Malers dem Menschen nicht nach Zirkel und Lineal gleich seyn, sondern es soll die gleiche Wirkung mit ihm haben, d. i. dieselbe Anschauung wie er selbst in dem Betrachtenden hervorbringen. Die Frage nach der Ausführbarkeit ist darum das unpassendste Maaß, das man an die Republik des Platon legt. Denn nicht daß diese Gesetze buchstäblich, wie er sie entworfen, in einem Staate ausgeführt werden sollen, ist der Sinn, sondern daß ein wirklicher Staat denselben Geist in sich trage, dieselbe Gesinnung bei seinen Bürgern erzeuge und durch seine Einrichtung denselben Eindruck auf den Beschauenden übe, wie der von ihm entworfene. Dieses ist ausführbar, und wenn es nicht in dem Grade erreicht werden könnte, so stände doch dem nichts im Wege, daß die Staaten ihre Einrichtungen so treffen müßten, um sich ihm zu nähern. Und ist doch in der That diese Idee des platonischen Staates keine andere, als welche wirklich die griechischen Staaten bewegte, der sie in der Periode ihres Glanzes und ihrer Trefflichkeit mit größerem oder geringerem Erfolge sämmtlich nachrangen.

Es ist in der neuesten Zeit herrschend geworden, die wirkliche Gestalt der Dinge als die einzige Darstellung des Guten und Gerechten zu betrachten, und den Dingen zwar nicht ohne die Idee, aber auch der Idee nicht ohne die Dinge ein Daseyn einzuräumen. Auch den platonischen Ideen dieses Verhältniß beizulegen, ist versucht worden. Allein nach Platon hat die Idee wohl alle Dinge hervorgebracht; aber ihr eigenes Bestehen ist nicht bedingt durch das was sie hervorgebracht, nicht blos eine Seite, Grundlage, Form oder Triebkraft des Pro-

dukts [2]); sondern ein reelles selbstständiges Daseyn, wie die Sonne doch Sonne wäre, wenn es auch keine Gegenstände gäbe, die sie beleuchtete, keinen Wachsthum, den sie entfaltete, und kein Auge, das sie schaute. An Platon ist die Unbefriedigung jedes großen Gemüthes durch die irdischen Dinge offenbar. Sein Ideal besteht nirgend in der Welt, ja sein eigenes Gebilde vermochte es nicht darzustellen, wie es vor seinem innern Auge stand. Die Wirklichkeit, die es nicht enthält, soll erst streben sich nach ihm zu bilden. Seine Erkenntniß desselben ist daher auch nicht Erkenntniß als eines solchen, welches in dem Bestehenden ist, sondern das gegenwärtig außer ihm ist, in ihm erst zukünftig vielleicht seyn wird — sie ist daher Voranschauung.

Dieses Bild des Staates zeigt nun eine Fülle mannigfacher menschlicher Kräfte, die in aller ihrer Thätigkeit Einem Ziele zugewendet, von Einem ordnenden Sinn im rechten Maaße erhalten werden. Die erste Anforderung ist, daß jeder die angeborene Anlage ungestört ausbilde, damit keine Kraft verborgen bleibe, der ganze Reichthum sich entfalte, den Natur in den Menschen gelegt. Die andere, daß jedem Menschen die gebührende Stelle angewiesen sey und sie in dieser sich bewegen. Die letzte endlich, daß diese vielfältigen gegen einander abgegränzten Bestrebungen und Leistungen sämmtlich nur von Einem Willen und Einem Interesse beherrscht werden — daß der Staat auch ein Staat sey.

Zuerst wird der Stand der Gehorchenden und der Herrchenden geschieden, jenen die Sorge für die physischen Bedürf-

---

2) Vergleich auch unten IV. Buch III. Abschn. 1. Kap. not. 61.

nisse, diesen für Schutz und Leitung angewiesen. Die erste Ausscheidung richtet sich nach dem Werthe; dann aber ist der Stand erblich, weil nur die edle Pflanze edle Frucht bringt, und hier Vorsorge getroffen wird, daß sie nicht entarte. In der Klasse der Gehorchenden werden wieder die verschiedenen Arbeiten, jedem eine besondere zugetheilt, damit er sie zur Vollkommenheit bringe, nicht welche er wählt, sondern zu der er das Geschick besitzt. Von diesem Stande ist nun weiter nicht die Rede. Er bildet nach griechischer Weise die Grundschichte, welche in die umhüllende Erde gesenkt wird, damit über ihr die Pracht des Gebäudes sich erhebe. Im regierenden Stande (den Hütern) ist der Gedanke dieses Staats am vollendetsten ausgeprägt. Seine Glieder sind jeder gemeinen Sorge und Beschäftigung überhoben, der Staat reicht den Bedarf. Von Kindheit an erhalten sie die überdachteste Erziehung, jede großartige Gesinnung wird bei ihnen genährt, jeder störende Eindruck ferne gehalten, Gymnastik und Musik bringen alle ihre körperlichen und geistigen Anlagen zur Reife. Aber sie sind es auch, denen am wenigsten vergönnt ist, ein eigenes Interesse zu haben. Sie dürfen nicht in eigenen Geschäften verreisen, nicht des Goldes und Silbers sich bedienen, kein eigenes Vermögen besitzen. Selbst das Band der Familie ist unter ihnen aufgehoben. Die Ehen sind heilig, sagt Platon, aber die am heiligsten, die dem Staate am zuträglichsten. Daher ist Gemeinschaft der Weiber und Kinder einzuführen, damit keiner mehr eine Sorge und einen Wunsch übrig habe, die nur ihn allein, nicht auch alle andern angiengen. So soll dieser Stand alle edlen Kräfte enthalten, Tapferkeit, Klugheit, Milde, Vaterlandsliebe u. s. w. Jede derselben aber hat die Stelle zu erhalten und zu behaupten, welche sie von der Natur

einzunehmen angewiesen ist. Die Einsicht hat die Beschlüsse zu fassen, die Tapferkeit sie auszuführen, die Kraft, welche von der Idee zur Herrschaft bestimmt ist, muß gebieten, die zum Dienen bestimmte gehorchen, und es ist Sorge zu tragen, daß keine das eigene Gebiet überschreitend, in das der andern übergreife. Soll aber dieses Maaß gehalten, und sollen die zerstreuten Thätigkeiten auf das eine Ziel gerichtet bleiben; so ist es nöthig, daß die Weisen an der Spitze des Staates stehen — diejenigen, welche nicht von Gierde nach Geld und Lüsten, von Furcht des Todes bestimmt werden; sondern die mit Kraft des Geistes, mit Gedächtniß und Verstand, ausgerüstet, auf Erkenntniß und Ausführung des Guten gerichtet sind, die so nicht den Schein suchen sondern die Wahrheit, über dem Wechselnden und Vergänglichen erhaben nur nach dem Bleibenden und Ewigen streben. Diese, durchdrungen von der Größe des Ideals und keines eigensüchtigen Willens fähig, werden der ganzen verschlungenen Bewegung den beseelenden Rhythmus ertheilen. — In ihnen ist der Gipfel des platonischen Staats erreicht, gleichsam eine unausgesetzte begeisterte Andacht, mit der die Menschen die Idee des Guten in der Herrlichkeit des Staates, den sie bilden, und welcher sie darstellt, anbethen.

Was Platon die Gerechtigkeit des Staats nennt, ist vielmehr nur die Schönheit desselben. Denn das unterscheidet das Gerechte und das Schöne: Im Schönen ist die Fülle mannigfachen Daseyns bewußtlos und ohne Befriedigung der Theile geeint. Das Gerechte aber gönnt jedem Wesen ein eigenes Daseyn, Befriedigung und unabhängige Bewegung, damit es selbst wieder ein Ganzes in das größere Ganze frei eingreife. Dieses findet sich aber nicht im Staate des Platon. Er opfert

den Menschen, sein Glück, seine Freyheit, selbst seine sittliche Vollendung. Denn dieser Staat besteht nur um sein selbst, um der Herrlichkeit seiner Erscheinung willen, und der Bürger ist nur bestimmt, als ein dienendes Glied sich in die Schönheit seines Baues zu fügen. So hat er den darstellenden Charakter. Er ist ein Kunstwerk, das minder für seine eigenen Theile da zu seyn scheint, als für den Beschauer.

Es ist aber ein ewiges Gesetz, daß auch das wahre Streben, wenn es in seiner Absonderung ein anderes verletzt, sich zugleich selbst damit zerstört. Ebendadurch, daß Platon die Interessen des einzelnen Menschen nicht beachtete, ist er verhindert, sein eigenes vorherrschendes, die innere Harmonie des Staats, zu erreichen.

Das will Platon selbst, daß sein Staat eine höhere Harmonie darstelle als die Natur, ja die höchste. Er kann es aber nur dadurch, daß er zugleich als ein Reich der Freiheit besteht, so daß die Schönheit seines Baues nicht blos wie die Natur da ist, sondern von Wollenden, für sie Begeisterten, in jedem Augenblicke gleichsam aufs neue geschaffen werde. Dieß wird nun durch die Einrichtungen selbst unmöglich. Nirgend ist ein Recht und eine Wahl den Bürgern zugestanden, jeder erhält eine Stelle, die er ausfüllen muß, nicht die er ausfüllen darf. Kein Schutz der Person, sondern nur der Anlagen, welche sie besitzt, selbst gegen ihren Willen, so daß auch hierinn nicht sowohl sie selbst geschützt ist, als das Urbild für welches jene Anlage benützt wird. Ja bei den wenigsten ist es darauf abgesehen oder dafür gesorgt, daß sie der Erkenntniß des Großen, welches sie darstellen, auch selbst theilhaftig würden. Indem er dem Stande der Regierenden alles entzieht, was Gegenstand menschlicher Verfügung, Besitzes und Wunsches ist,

nimmt er ihnen selbst die Möglichkeit, sich dem Staate hinzugeben. Er macht sie statt zu großmüthigen zu mittellosen Menschen. Die Harmonie besteht, wie Aristoteles einwirft, nicht darin, daß immer derselbe Ton, sondern daß im Einklang viele Töne angeschlagen werden. So müsse auch der Staat nicht blos einer, wie Platon will; sondern zugleich auch viele seyn, um Schönheit und Harmonie zu erreichen. Er muß aus Männern bestehen, die frei wählen, aus eigenem Willen handeln. Indem Platon dieses aufgiebt, drückt er selbst seinen Staat nach der Stufe der Naturschönheit herunter. — Wenn er das Glück seiner Bürger unberücksichtigt läßt, z. B. nicht Sorge trägt, ob den Stand der Hüter die Stellung, die er ihm angewiesen, auch befriedigen werde, ja wenn er die Gebrechlichen als unfähig, dem Staate zu dienen, dahin sterben läßt, und sogar die Aerzte verbannt, die ihnen das nutzlose Leben fristen; so glaubt er selbst, dafür eine Rechtfertigung zu bedürfen — die Wohlbehaltenheit des Ganzen bringe von selbst das Glück der Einzelnen, und es komme nicht darauf an, ob sich irgend eine Klasse wohlbefinde; wenn nur der Staat seinem Urbilde entspreche. Allein zum vollendeten Bilde des Staats gehört es, daß auch das Glück der Menschen bestehe, und ihm eine eigene Sorge gewidmet sey, die es selbst und nicht wieder anderes zur letzten Absicht hat. Vollends unschön aber sind Härten jener Art. Die Naturgewalt wohl geht zerstörend über lebendiges Daseyn, und bleibt dennoch erhaben und schön; aber menschliche Einrichtung kann ihren schonungslosen Gang nicht nachahmen, ohne den Sinn zu verletzen. Aristoteles tadelt es, daß Platon seine Krieger mild zwar gegen Einheimische, rauh und feindlich aber gegen Fremde den Hunden ähnlich erziehen läßt,

indem unsanfte Gemüthsart nirgend sich zieme. Diese Einrichtung ist an sich von keinem Interesse für uns; aber es kömmt in ihr die große Frage zur Entscheidung, ob der Vollkommenheit des Menschen oder der des Staats der Vorrang gebühre. Es ist dem Platon nicht um die menschliche Vollendung der Krieger zu thun, sondern um die Entwicklung der kriegerischen Kraft im Staate. Jener widerspräche der ins Naturell gelegte Haß gegen Nichtbürger, diese fördert er; weil der menschliche Geist in der Richtung, die er einseitig verfolgt, eine grössere Stärke zu erlangen pflegt. Störender als dieß ist die Erziehung der Frauen zu männlicher Thätigkeit, zu Krieg und Vertheidigung des Landes. Es ist keinem vergönnt, zu werden, was er als Mensch seiner Natur nach werden sollte; sondern nur das, wodurch der Staat den größten Gewinn hat. Nicht nur die Vollendung der einzelnen Menschen wird der des Staates geopfert, sondern selbst die der menschlichen Verhältnisse und Bestrebungen, für welche nicht minder als für den Staat gefordert ist, daß sie das wozu die Natur sie bestimmte, erfüllen. Das Band der Familie wird aufgehoben um jedes gesonderte Interesse zu vermeiden. Die Poesie wird verbannt, weil sie, Geringes wie Hohes nachahmend, nicht geeignet sey, die Reinheit und Gesetzmäßigkeit der Seele zu befördern, welche dieser Staat bedarf. Die Einheit und Geschlossenheit desselben ist nun keine Versöhnung dafür, daß in sich selbst hohe Bestrebungen mangeln, und geheiligte Verhältnisse entweiht werden. Eine höhere Schönheit würde der platonische Staat erlangt haben, wenn er nicht blos Schönheit und Begeisterung, sondern auch Freyheit und Menschlichkeit anstrebte. Denn das Gute muß auch nach Platon von einer noch höheren Schönheit seyn, als selbst das Schöne. — Ein erhabener Geist zieht

durch alle diese Einrichtungen des öffentlichen Lebens, die Anforderung unbedingter maaßloser Hingebung ohne Rückbeziehung auf sich selbst. Indem aber der Staat zum Ziel dieser Hingebung gemacht wird, ist das bewußtlose Gebilde über den Menschen gestellt, das diese Hingebung nicht erwiedern ja nicht empfinden kann. Wie viel wahrer und freundlicher ist jener Ausspruch: „Der Mensch ist nicht um des Gesetzes willen; sondern das Gesetz um des Menschen willen!" — Indessen bleibt diese Staatslehre das Vorbild und die zurechtweisende Lehrerin für die nachfolgenden Zeiten durch ihre wahren Ziele, deren die spätere Wissenschaft verlustig ging — die positive Entwicklung von Kräften, die Schönheit der Gestaltung und die innerliche Gesinnung und Begeisterung, welche sie als die Anforderungen des öffentlichen Lebens erkennt.

Zweiter Abschnitt.

Aristoteles.

Standpunkt des Aristoteles. — Prinzip und Gang seiner Politik — Stellung zu Platon. — Verhältniß zwischen Natur und Ethos überhaupt. — Werth der idealen Anschauung und der Empirie. — Erklärung des Gegensatzes zwischen Platon und Aristoteles.

Die platonische Idee des Guten beleuchtet ein Zukünftiges, und nur eine Voranschauung, die sie selbst ertheilt, setzt den Geist in den Stand, es zu erkennen. Diese Voranschauung aber, die besondere Gabe des Platon, fehlt dem Aristoteles. Er muß daher seine Kenntniß des Gerechten aus dem Vorhandenen schöpfen, das ohne begeistertes Ahnen mit Sicherheit wahrgenommen wird. Seine Basis ist die Welt, wie sie ist, und die Gesetze, die sichtbar ihr Daseyn erhalten und regieren.

Ursache und Maaß des Gerechten ist ihm nicht eine frey entworfene Gestalt, die zukünftig, unerreicht, vielleicht unerreichbar über der Wirklichkeit schwebt; sondern die Natur selbst, deren Trieb die bewußtlosen Dinge und die Verhältnisse der Menschen wirkt. Gerecht ist die Einrichtung, welche diesem Triebe folgt. Sein Wahlspruch: „Nichts kann gut und vortrefflich seyn, was gegen die Natur ist." So schöpft er das ethische Gesetz, aus dem natürlichen. Es ist ihm ein und derselbe Inhalt, nur daß hier freiwählende Wesen ihn ausführen.

Diese Annahme scheint in sich selbst schon einen Widerspruch zu haben. Die Natur nämlich wirkt mit unwiderstehlicher Macht. Wo sich also ihr Trieb äußert, da ist keine Wahl, mithin kein ethisches Gesetz denkbar. Wo hingegen Wahl und Entschließung ist, also Raum für ethische Vorschrift, hat eben damit die Natur sich zurückgezogen, und gewährt keine Norm mehr. Ferner erregt die Natur widerstreitende Triebe. Die Selbstsucht und die aufopfernde Liebe sind beide ihr Werk, und es ist gewiß, daß das Ethos meistens gerade die Ueberwindung eines Naturtriebes fordert. Wenn also unter diesen Widerstreitenden ausgewählt wird, so sollte man glauben, müßte ein anderes Maaß als das Gesetz der Natur, ein eigenthümlich ethisches im Hintergrunde sich befinden, von welchem die Entscheidung kam. — Aristoteles bedarf aber eines solchen keinesweges. Diese Widersprüche sind nur dann gegründet, wenn man die einzelnen Wirkungen im Auge hat. Allein dem Aristoteles ist das Maaß des Gerechten die Natur und ihre Absicht im Ganzen. Es geht eine Thätigkeit durch die ganze Schöpfung, die scheinbar und im einzelnen Entgegengesetztes erregend, im Ganzen mit sich übereinstimmend

wirkt. Die bewußtlose Natur zeigt überall einen Bildungstrieb, einen Trieb nach Erhaltung, Ausbreitung, Steigerung des Daseyns, durch den die Geschöpfe da sind und sich mehren. Ihn zeigt auch die Sphäre der geistigen Wesen. Er treibt die Menschen durch das nöthigende Bedürfniß zu Verbindungen, kettet sie instinktartig aneinander, und erzeugt so die mannigfachen geselligen Verhältnisse. Die Natur will durchaus das Reichere, Mannigfaltige, Entwickelte; wenn sie auch, gegen ihr eigenes Ziel sich empörend, hier und dort Daseyn zerstört, und ihre Bildungen in den einfachen Stoff wieder auflösen zu wollen scheint. Es ist daher naturgemäß, das rohe Element durch Dämme von der organischen Pflanzenwelt abzuhalten, es ist naturgemäß, jenem Trieb nach Verbindungen und seinen Bildungen in der geistigen Welt über die Ausbrüche der Selbstsucht die Herrschaft zu sichern. Es ist wohl ein natürlicher Trieb, durch welchen der Mensch nach steter Erweiterung des Reichthums, des Luxus strebt, da jede Thätigkeit auf ihre Erweiterung gerichtet ist; aber der allgemeine Trieb der Natur setzt ihm die Gränze, indem er zeigt, daß das Vermögen nur für die eigene Erhaltung, die der Familie und des Staates zu dienen habe. 3). — Aristoteles bedarf also keines Maaßes außer der Wirklichkeit; sondern diese selbst gewährt es ihm durch ihre Vergleichung, indem er das Allgemeine in ihr findet, und als das, was sie wahrhaft will und was seyn soll, erkennt. Dieses ist nicht unwiderstehlich nöthigend; sondern es steht frey, ob im Einzelnen ihm gehorcht werde. Es ist nicht in sich selbst widerstreitend; die widerstreitenden Triebe sind nicht dieses allge-

---

3) Im ersten Buche der Politik.

mein Durchgehende. Und von seinen Anforderungen ist es klar, daß sie vom Ethos nicht überwunden werden sollen, vielmehr selbst demjenigen entsprechen, was als Ethos anerkannt ist. Dieß ist der Standpunkt des Aristoteles, aus ihm ergiebt sich der Charakter seiner eigenen Politik und sein Verhältniß zu Platon.

Er beginnt die Betrachtung des Staats ohne allen Gedanken des Sollens, er untersucht blos, wie und zu welchem Ende die Natur wirklich Staaten bilde. Um dieses zu finden, verfolgt er den Trieb, der zum Staate führte, bis zu seinen ersten Anfängen, wo er die kleineren Verbindungen Ehe, Sklaverey, Dörfer erzeugt hat. Es ergiebt sich, daß es der Trieb nach Erhaltung und Glückseligkeit ist, welcher, in diesen Verbindungen wirksam zwar aber nicht vollständig befriedigt, zuletzt im Staate zu seiner Vollendung gelangt. Seine Befriedigung also ist das Ziel der Natur im Staate. Nun beschäftigt sich die ganze Politik damit, daß dieser Trieb nach Erhaltung und Glückseligkeit durch alle Verhältnisse durchgeführt wird, die theils unabhängig von ihm sich vorfinden, theils von ihm selbst gebildet werden, und daß die Einrichtungen, welche ihn befriedigen, als gerecht, die entgegengesetzten als ungerecht beurtheilt werden. Er ist zugleich der Faden der scheinbar ordnungslosen Untersuchung, und das Maaß der Entscheidung. — Nach einer genaueren Betrachtung der Familienverhältnisse als der Grundlage des Staats — weil sie die untere Stufe in der Befriedigung dieses Triebes sind — nach einer Prüfung anderer politischer Systeme an dem hier bezeichneten Maaße kömmt Aristoteles zur Darlegung seiner eigenen Ansicht, und zwar zunächst über die Verfassung des

Staats d. i. über das Verhältniß des Herrschens und Gehorchens; weil es dabey unmittelbar auf Erhaltung und blos folgeweise auf Glückseligkeit abgesehen ist.

Da die Menschen sämmtlich nur um sich zu erhalten und glücklich zu seyn den Staat bilden, so ist absolut ungerecht jede Verfassung, die nicht zu diesem Zwecke eingerichtet ist, z. B. diejenige in welcher die Regierung (analog dem Verhältniß von Herrn und Sklaven) nicht zum Besten der Gehorchenden, sondern für ihren eigenen Zweck besteht — d. i. die Tyranney. Die gerechten Verfassungen aber können dieß nur relativ seyn. Unter verschiedenen Umständen nämlich führen auch verschiedene Mittel zur Erhaltung und zum Glücke; nur die Mittel können aber die gerechten seyn, welche in den gegebenen Umständen das Ziel erreichen. Weil die Natur verschiedene Bedingungen giebt, so muß auch ihr Wille, das Gerechte ein verschiedenes seyn. So sind Demokratie, Aristokratie, Monarchie, jede dieser Formen gerecht und ungerecht, je nachdem die Bürger des bestimmten Staates an den Eigenschaften, worauf es ankömmt, Vermögen, Geburt, Einsicht des Herrschens einander gleich oder ungleich sind. Eine Verfassung also, die absolut gerecht oder an sich selbst die vollkommenste wäre, giebt es nicht; weil keine den Naturzweck unter allen Umständen erreichen kann. Wohl aber können die Umstände zu Erreichung jener Zwecke mehr oder minder geeignet, ja sie können die absolut geeignetsten seyn. Diejenigen Einrichtungen nun, welche unter den günstigsten Umständen gewählt werden müssen, nennt Aristoteles die absolut gerechten; obwohl nicht sie selbst, sondern nur die Verhältnisse, von welchen sie gefordert werden, die Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit besitzen. Diese gleichsam abso-

laut gerechten Umstände bestehen in dem Vorherrschen des Mittelstandes; weil dieser gleich gewohnt ist, im Gehorchen und Herrschen das Maaß zu beobachten, und deshalb hier wie nirgend friedliche Verwaltung, Dauer und sicherer Bestand zu erwarten ist.

Nachdem so der Trieb nach Erhaltung unter allen Umständen beobachtet ist, sie alle an ihm geprüft sind, wird das zweite höhere Maaß angelegt, der Trieb nach Glückseligkeit. Für ihn werden vor allem äußere günstige Umstände gefordert, guter Boden, Lage, Schutz u. s. w., sodann aber als die höchste Befriedigung die Tugend erkannt, nicht daß sie um ihrer selbst willen als Ziel vorgesteckt würde; sondern weil Beobachtung zeigt, daß nur die Tugendhaften glücklich sind, und Glückseligkeit das Ziel der Natur ist. Die Tugend ist nunmehr der Maaßstab für die Erziehung, die Betreibung der Musik und die öffentlichen Einrichtungen außer der Staatsverfassung. In der Tugend selbst aber erkennt Aristoteles nur wieder jene erhaltende Kraft, die er der Natur abgesehen. Daraus erklärt es sich, daß er als das Wesentliche jeder Tugend das ansieht, daß sie das Mittel zwischen zwei Aeußersten, als welche sich selbst aufreiben, beobachtet. — So ist das Gesetz, welches die natürlichen Wirkungen hervorbringt, auch dasjenige, welches die sittliche Rechtfertigung des Staats, das Maaß seiner Einrichtungen, die Pflicht des Bürgers, die Nothwendigkeit und das Wesen der Tugend enthält. —

Die Natur mit ihrem Ziele hat, wie die Idee des Platon, ein Daseyn außer dem menschlichen Verstand. Aristoteles kann daher das Gute gleichfalls nur durch eine auf den Gegenstand gerichtete Thätigkeit des Geistes finden, d. i. durch

Anschauung. Platon aber sieht innerlich im Geiste ein Künftiges, Aristoteles das Wirkliche. Sein eigenthümliches Erkentnißmittel ist Erfahrung, Beobachtung. Die Anschauung des Platon nun ist für sich allein hinreichend, das Gerechte zu erkennen; weil er nur das in der Idee Enthaltene, das Vollkommene, sieht. Was aber Aristoteles beobachtet, kann als solches nicht das Maaß des Gerechten seyn. Er muß es erst mit einander vergleichen, und das Allgemeine aus dem Besondern herausfinden; er ist daher nothwendig in stetem Abstrahiren begriffen. Dieses hat indessen bei ihm seinen wahren Gebrauch, den negativen des Begränzens, Ordnens, Festhaltens. Es gewährt ihm keineswegs den Inhalt; diesen schöpft er aus der Wahrnehmung, die er mit jedem Schritte neu anstellt. — Zwar hört man gegenwärtig über Aristoteles behaupten, er erkenne den reinen, von sinnlicher Besonderung freien Gedanken, das logische Gesetz als das Wesen und die Wahrheit der Dinge. Allein es ist ihm wie dem Platon der Versuch ferne, von den wirklichen Dingen abzusehen, und aus einem Gedanken die Nothwendigkeit irgend eines Daseyns herzuleiten. Auch ihm ist die Gerechtigkeit nicht ein System von Regeln, sondern ein Zustand von Menschen. Und die rechtlichen Einrichtungen haben ihr Maaß und ihre Würdigung nicht in der Folgerichtigkeit, sondern in den reellen Wirkungen, welche sie auf die Verhältnisse und auf das Empfinden der Menschen üben.

Die Grundstimmung ist beiden dieselbe. Der Staat ist ihnen das Erste, und die Menschen sind dem Zwecke seines Bestehens untergeordnet. Aristoteles nähert sich hierin zwar scheinbar dem modernen Standpunkte, vorzüglich durch seine Einwürfe gegen Platon; allein bei genauerer Betrachtung zeigt

er sich durchaus nicht von ihm verschieden. Er scheint persönliche Freyheit zu wollen, da er Platon tadelt, den Wächtern desselben sey durch die erzwungene Armuth Wohlthätigkeit und eigene Mäßigung unmöglich gemacht. Es ist aber ihm selbst der Wille des Menschen nicht Zweck der Einrichtungen und nicht Ursache derselben. Der Edelste muß herrschen, die Andern mögen dieses wollen oder nicht; außerdem, sagt er, würden sie dem Zeus selbst, wenn er unter ihnen lebte, nur gleiches Recht mit ihnen zugestehen. Eben so verhält es sich mit den Einwürfen dagegen, daß Platon das Glück und die Vollendung der Menschen dem Staate opfert. Denn es ist auch von ihm als Grundgedanke ausgesprochen: Das Ganze ist vor seinen Theilen, so auch der Staat vor dem Bürger. D. h. nicht der Zeit, sondern der Idee nach, die Theile nämlich sind nur zum Zwecke des Ganzen, z. B. die Hand für den Menschen, die Bürger nur zum Zwecke des Staates da. Diese Züge also hat Aristoteles mit dem Platon gemein; wenn sie auch bei ihm in geringerem Grade und daher minder auffallend sich finden.

Darin aber ist er dem Platon entgegengesetzt: Platon erkennt ein Ziel, erhaben über alles, was die wirkliche Welt mit ihren Erscheinungen bietet, ja, wie es scheint, von ihr unerreichbar. Aristoteles dagegen erkennt kein Sollen, kein Ziel (τέλος) der Dinge, als welches die Natur dadurch als ihren Willen kund gibt, daß sie es entweder selbst schon erreicht hat, oder doch die Mittel es zu erreichen bietet. Seine Widersetzung gegen Platon hat daher nicht den gewöhnlichen Sinn: „diese Entwürfe sind gerecht zwar und vortrefflich, aber nicht ausführbar“; sondern: „sie widersprechen den Bedingungen der Natur, sie sind deshalb nicht das, was sie, die Quelle des

Ethos, will und anstrebt, sie sind unwahr und ungerecht."
Daher kömmt die durchgehende Verschiedenheit des Charakters und der Behandlung. — Aristoteles bedarf der Untersuchung alles dessen, was die Natur bisher gebildet, was sich überall wechselnd und wiederkehrend zeigt. Die mannigfaltigen geselligen Zustände, den Unterschied der Menschen, ihrer Geschäfte, Glücksgüter, Anlagen, ihre von vorausgegangenen Begebenheiten bestimmten Verhältnisse, ihre Wünsche und Triebfedern, ferner die durch natürliches Bedürfniß gegebenen Funktionen des Staats, Gericht, Regierung, Kriegsmacht, die Möglichkeit ihrer Vertheilung, Mischung, gegenseitigen Stellung, daraus die unendliche Mannigfaltigkeit der Verfassungen — alles dieses, wie es hervorgebracht wird, und was es selbst wieder wirkt, ist dem Aristoteles zu untersuchen nöthig, um zu finden was sich erhält, so der Natur entspricht, das Gerechte ist. Er ist dadurch der Schöpfer der eigentlichen Staatskunst, d. i. der Wissenschaft von der natürlichen Wirkung und Gegenwirkung der Einrichtungen, die überall in gleicher oder ähnlicher Weise sich findet, und sich zu den lebendigen Bestrebungen jeder Zeit und Nation so verhält, wie die mechanischen Gesetze zu den individuellen organischen Wesen. Diese Kenntniß, welche dem Staatsmanne unentbehrlich ist, um die Mittel für seine Absicht zu wählen, bedurfte Aristoteles nach seinem Standpunkte, um daraus gerade das Ziel zu finden. — Das also ist die Grundlage und der Weg seiner Untersuchung. Er richtet damit nur Gegebenes zurechte, und findet das Resultat aus vielen isolirten Betrachtungen. Bei aller Schärfe aber dieser Untersuchung und der Wahrheit der einzelnen Beobachtungen wird die letzte Gestalt, die sich ergeben soll, — der Staat, der dem Ziel der Natur voll-

kommen entspräche — durchaus nicht anschaulich. Die Untersuchung gleicht einem Strom, der nach prächtigem Zuge zuletzt sich im Sande verliert. Platon hingegen bedarf aller dieser Untersuchungen nicht, um das Gerechte zu finden. Es ist ihm unmittelbar gegeben, ein Herrlicheres, als alle Vergleichung des Wirklichen gewähren könnte. Von seinem Urbilde erfüllt, schafft er neue Gestalten, er ist nur auf den einen Staat gerichtet, den vollkommenen, ihn sieht er ganz auf einmal, und zeichnet ihn mit der Klarheit eines wirklichen Lebens. Wenn er im Einzelnen, wo Aristoteles so treffend ist, häufig Unpassendes, Naturwidriges behauptet, so umschwebt dafür dieses Ganze eine Glorie sittlicher Höhe, die einer ganz andern Welt angehört, als die natürliche Stärke und Wohlbehaltenheit der aristotelischen Einrichtungen.

Bei solchen entgegengesetzten Ausgangspunkten müßten sie auch durchaus zu widerstreitenden Resultaten gelangen. Allein es ist eine und dieselbe Macht, welche die natürlichen Zustände und Triebe wirkt, und von welcher auch das Ziel gegeben ist, dem der Mensch und seine gewählten Verbindungen nachzustreben haben. Daraus erklärt sich das Verhältniß zwischen Natur und Ethos, welches die Wirklichkeit zeigt, und damit auch das Verhältniß zwischen Platon und Aristoteles.

Die von der Natur gewirkten Zustände sind dem Ethos eine nothwendige Unterlage. Ehe, väterliche Gewalt gründen sich auf den natürlichen Trieb der Fortpflanzung, die Hilflosigkeit der Kinder u. s. w. Als solche empfangen sie aber nicht nur vom Ethos ein Gesetz, sondern sie legen ihm auch ein Gesetz auf, nur in verschiedener Weise. Das Ethos herrscht über die Natur durch seine That (aktuell), das, was es positiv will, nach seinen Zielen sie ordnend, wie der Herr

über den Knecht. So bildet es die natürliche Begattung zum durch und durch ethischen Institute der Ehe. Aber die Natur gibt dem Ethos ein Gesetz durch ihre Beschaffenheit (substantiell), durch das was sie ist, wie der Knecht dem Herrn. Weil von ihr gefordert wird, so kann nichts gefordert werden, was sie nicht zu leisten vermag. Gewalt der Kinder über die Erwachsenen z. B. könnte ein Gesetz nicht durchsetzen; wenn es widersinnig genug wäre, sie zu wollen. Aber auch wahren sittlichen Anforderungen wird dadurch eine Schranke gesetzt an dem Unvermögen irdischer Natur, und sie werden unwahr, gleich widersinnigen Gesetzen jener Art; wenn sie diese Schranke nicht bedenken, auf deren Entfernung sie vielmehr ausgehen sollten. — Die natürlichen Zustände sind aber auch das Vorspiel der ethischen. Sie sind das erste Glied der großen Kette, welche sodann der geschichtliche Fortgang im Ethos selbst bildet. Im Instinkt der Thiere, im empfindungslosen Trieb der Pflanze stellt sich schon dasjenige dar, was als Sittlichkeit in den verschiedenen Epochen in stets höherer Gestalt den Menschen auffordert. Dieses ist die Rechtfertigung des Aristoteles. Er darf aus dem Streben der bewußtlosen Dinge auf das Sollen der bewußten Wesen herüber schließen, dem ununterbrochenen Climax folgend. — Die Natur hat endlich eine Gemeinschaft mit dem Ethos außer dem, daß sie ihm Stoff und minder entwickelte Darstellung seiner Gestalten ist, darin, daß sie in den ethischen Verhältnissen, unabhängig von ihm, auf denselben Erfolg hinführt. Der Naturtrieb ist so eingerichtet, daß er rein nach seiner eigenen Beschaffenheit ein Bestimmungsgrund zur Erfüllung der Anforderungen werde, die gar nicht dieselbe Wurzel mit ihm haben. Wenn die Menschen sich absondern wollten, würde das natürliche Be-

dürfniß der Hilfleistung sie zum Staate treiben. Und doch ist die eigenthümliche Bedeutung des Staates nicht diese Hilfleistung. Das Bedürfniß der Sicherung fordert öffentliche Strafe um von Verbrechen abzuschrecken. Eben diese öffentliche Strafe aber ist als gerechte Vergeltung in der höheren Ordnung der sittlichen Welt gegründet. Darauf beruht die Gemeinschaft des Platon und Aristoteles, durch welche sie, Entgegengesetztes verfolgend, nicht wollend im Ganzen doch zu ähnlichem Resultate gelangen. Platon bedarf einer Mannigfaltigkeit von Kräften und ihrer vollendeten Ausbildung für die reiche Harmonie seines Bildes; dadurch erhält er die Abstufung von Ständen. Dem Aristoteles zeigt das natürliche Bedürfniß diese Abstufung, er erhält aber dadurch auch die Fülle der Gestalt, wie Platon. Platon läßt seinen Staat nach der Idee des Gerechten streben, und folgeweise ergibt sich auch die Glückseligkeit. Aristoteles läßt ihn blos nach Glückseligkeit trachten, und es ergibt sich daraus auch die Tugend. Sie sind zweien Baumeistern zu vergleichen, von denen der eine, indem er blos dem Zwecke des Gebäudes zu entsprechen sucht, unbeabsichtigt ein Kunstwerk bildet, der andere aber allen Anforderungen der Schönheit genügen will, und damit von selbst auch kein Bedürfniß des Gebäudes unbefriedigt lassen darf.

Beide erkennen auch den einen Geist an, der durch alles Geschaffene waltet; aber Platon glaubt ihn unmittelbar auf einer höhern Stufe als alle gegebenen und ohne Hilfe derselben zu erblicken; Aristoteles will ihn an seiner Aeußerung in den geringeren Stufen erkennen, und dadurch der höheren gewiß seyn. Das sind auch die beiden allein wahren menschlichen Erkenntnißwege, die ideale Beschauung und die

empirische [4]) Forschung. Sie sind auch gar nicht zu trennen. Platon dient immer die Betrachtung der Wirklichkeit zur Erhebung nach seinem Urbilde, und wäre Aristoteles nicht schon im Voraus von einer harmonischen Anschauung erfüllt, so würde er nicht zu diesen Resultaten gekommen seyn. Es ist nur bei einem jeden das eine oder das andere zurückgedrängt. Beide Wege stellen sich sonach gleich am Beginne der Philosophie entschieden dar und bewähren so die Einheit ihres Gegenstandes. Nicht minder aber auch ihre eigene Unzulänglichkeit. Sicher und alles leistend scheint der empirische Weg, aus dem bisherigen Gange des Climax das Gesetz seines Fortgangs zu ermitteln, und dadurch seine künftigen Stufen zu bestimmen. Allein der Fortschritt in der Natur ist nicht gleich einer regelmäßigen Linie, wo durch zwei Punkte der dritte bestimmt ist, sondern gleich dem lebendigen Wachsthum einer Pflanze, aus deren Keim und Stamm die Blüthe und Frucht nicht erschlossen werden kann. Wohl müßte, wer die Bedeutung des Anfangs verstände, auch das Ende wissen. Aber eben so wahr und treffender ist das Entsprechende: wir verstehen eben diese Bedeutung des Anfangs nicht, weil das Ende uns verborgen ist. Daher kömmt die durchgehende Unsicherheit und oft die Verkehrtheit der aristotelischen Analogie. „Jedes Ganze in der Natur ist höher als die Theile.“ Er schließt daraus; „Auch der Staat höher als der Mensch.“ Allein bei jedem Naturganzen geht auch der belebende Trieb von ihm, und nicht von den Theilen aus; im Staate hin-

4) Daß Empirie hier nicht im gewöhnlichen Sinne eines blos passiven Aufnehmens ohne Beherrschung und Durchdringung des Verstandes gemeint ist, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

gegen sind es die Menschen, welche ihn, nicht er, welcher die Menschen in Bewegung setzt. Und wer bürgt dafür, daß der höchste Beruf nicht Vollendung des Menschen ohne Staat ist, wodurch er, wie Aristoteles selbst sagt, den Göttern gleich wird? Weil die Natur für jedes Geschäft Werkzeuge bietet, die sohin gar nicht für sich, sondern für ein Anderes da sind, so hält Aristoteles die Sklaverei als Werkzeug für die Familie und ihre Versorgung gerechtfertigt. Aber ob nicht in der höhern Sphäre der freyen Wesen das Daseyn eines bloßen Werkzeugs von dem Geiste verworfen werde, der es in der geringeren Sphäre eingesetzt hat, das kann jene Vergleichung nicht ergeben. Hier also ist der Sitz des Irrthums, welcher der vielbesprochenen Vertheidigung der Sklaverei zu Grunde liegt. Diese findet zwar jetzt keine Anerkennung mehr, aber das Raisonnement aus dem, was die Natur fordert, wird noch immer von vielen für untrüglich gehalten. Die höhere Stufe hat immer ein Gesetz ganz neuer Art, schon deswegen, weil sie die höhere ist. Der Reichthum enthält wohl die Armuth, aber nicht die Armuth den Reichthum. Die Beobachtung des Vorausgehenden und des Fortgangs selbst kann daher nur leiten, bei der Auswahl bestimmen, befestigen, aber nicht für sich selbst die rechte Erkenntniß gewähren. Es ist also, damit das, was seyn soll oder seyn wird, erkannt werde, eine unmittelbare Wahrnehmung desselben nöthig, weil es selbst erst das Vorhergehende verständlich macht, nicht durch jenes gegeben ist — das ist die ideale Anschauung. Allein sie ist eine besondere Gabe, und verspricht ihrer Natur nach nur ein begränztes Wissen. Wenn das Auge nur durch die Sonne sieht, so wird es nur das erblicken, was Helios wollend ihm mehr oder minder beleuchtet. So auch wenn der Geist durch

die Idee, die nicht er selbst ist, die Kraft das Gute zu erkennen empfängt, so ist seine Erkenntniß davon abhängig, wie weit jene ihre Strahlen in die Welt und an sein Auge sende. Und bis jetzt hat sie dem Sterblichen noch nicht den vollen Glanz ihres Lichtes vergönnt. Platon selbst, der bis auf diesen Tag den Ruhm des erhabensten Gemüthes behauptet, das je der Philosophie sich zugewendet, ist gleichsam nur von einem Strahle desselben getroffen. Die Geschichte nach ihm hat höhere Gedanken, ein Leben von edlerer und tieferer Bedeutung hervorgebracht, als er es geahnet, und er hat sein Bild sogar vor unwahren, trübenden Zügen nicht bewahren können. — — Durchdringen sich nun aber Empirie und ideale Anschauung, so werden sie die Erkenntniß wohl dem Grade nach steigern, aber nicht sie aus einer mangelhaften zu einer vollkommenen machen.

Es entsteht nun die Frage: Woher kömmt es, daß diese beiden Wege hier vereinzelt, sogar feindlich erscheinen? Wie kömmt Platon dazu, das Wirken der gegenwärtigen Natur nicht selbst zu befragen, ja zum Theil ihren Bedingungen entgegen seinen Staat zu entwerfen, nnd noch mehr Aristoteles, sich abzuschließen gegen ein Höheres, und mit der mangelhaften Welt sich zu begnügen? — Das erklärt sich nur aus dem Mangel des geschichtlichen Charakters in der griechischen Philosophie. Von beiden wird ein Trieb angenommen, der in gleichzeitigem Fortgange von den untersten Stufen der bewußtlosen Natur bis zu der höchsten des Menschen und Weisen zu einem Ende wirksam ist. Aber die gleiche Stufenfolge in der Zeit, der Fortschritt der Generationen zu einer künftigen Vollendung ist außer ihrer Beachtung. So fehlt die Verbindung des gegebenen Zustandes

und seiner Unvollkommenheit mit dem Geforderten und seiner Vollendung, und die eine oder die andere Einseitigkeit ist unvermeidlich. Platon hält daran fest, daß das Vollendete seyn soll. Nun findet er kein Verhältniß der Wirklichkeit zu ihm, diese mit ihren Mängeln erscheint als zufällig, oder doch unerklärt; sie kann ihn also weder belehren, noch ist ein Grund da, sie zu berücksichtigen. Aristoteles hingegen hält daran fest, daß das Wirkliche keine Vollkommenheit gestattet. So erscheint ihm denn als das Höchste, als die letzte Aufgabe selbst — das Unvollkommene. Er geräth dadurch in den Widerspruch: Die Natur strebt nach Vollendung, und hat doch wieder das Gesetz in sich, Vollendung nicht zu erreichen.

Dritter Abschnitt.

Das Ethos der Griechen.

Religiöser Standpunkt der Griechen. Daraus: Ungeschichtliche Ansicht der Welt und des Ethos — Mangel der Caritát — freie Staatenbildung — Objektivität des Ethos — Mangel des Begriffs der persönlichen Befugniß — Objektiver Charakter der griechischen Philosophie.

Als gemeinsame Charaktere der Rechtsphilosophie des Platon und Aristoteles haben sich ergeben: die selbstständige außer der menschlichen Vernunft seyende Ursache des Ethos — der Mangel des geschichtlichen Prinzips — das Vorherrschen des Staats über den Menschen, dessen Glück, Freyheit, sittliche Vollendung ihm aufgeopfert wird. Schon die Gemeinschaft unter diesen beiden Denkern und der Gegensatz, den sie theils gegen ältere, theils gegen neuere Ansicht bilden, ist Beweis, daß diese Züge nicht das Ergebniß einer beson-

dern Schlußfolge sind, sondern einer besondern Beschaffenheit ihres Geistes — der Bildung ihrer Nation.

Wenn die Beweggründe, welche sich in der verschiedenen Thätigkeit eines Volkes in verschiedener Art äußern, auf ihren gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden sollen, so wird dieser nirgend eher zu suchen seyn, als in den höchsten Vorstellungen desselben, in dem Bewußtseyn seines Verhältnisses zur Gottheit. Den Griechen sind nun die Götter in ihrer Persönlichkeit keineswegs die höchsten Lenker der Dinge. Die Begebenheiten wirkt über ihnen das blinde Schicksal. Die sittliche Welt aber steht unter der Herrschaft der Ideen, der höchsten Gedanken oder Gestalten des Guten, Schönen, Erhabenen. Das Schicksal und die Ideen, ihrer selbst nicht bewußt, von andern nicht bestimmt, sich selbst nicht bestimmend, setzen alles in Bewegung, und führen den Scepter über Götter und Menschen. Diese Denkart ist keineswegs die uralteste, die anfängliche der Menschheit. Es möge erlaubt seyn, sie mit einer andern zu vergleichen, die in der ältesten Urkunde niedergelegt, in höherer Gestalt der neuen Welt überliefert, noch bei uns der Inhalt des öffentlichen Glaubens ist, und vielleicht auch bei denen, welche nicht an ihren göttlichen Ursprung glauben, als der Prototypus des Menschen zu gelten Anspruch hat. — Nach jüdischer Vorstellung ist es der persönliche Gott, der, durch nichts beschränkt, nach seinem freien Willen die Schicksale regiert, und den Menschen ihr Ziel setzt. Außer seinem Willen gibt es keinen Grund der sittlichen Gebote. Alle Einrichtungen und Vorschriften tragen den Stempel der Machtvollkommenheit: „Ihr sollt nicht fälschlich unter einander handeln, denn ich bin

der Herr!« Gut und bös ist es nur weil er es wollte oder verbot, denn Sein allein ist die Herrlichkeit. Es hat sich also bei den Griechen dieser Glaube völlig in den entgegengesetzten umgekehrt, wie das in Platons Euthyphron einmal entschieden ausgedrückt ist: »Das Fromme ist nicht das Fromme, weil die Götter es lieben, sondern die Götter lieben es, weil es das Fromme ist.« Dies ist eine Spaltung des göttlichen Wesens in noch anderer Art, als sie der Polytheismus mit sich führt. Es zerfällt nämlich nicht nur in verschiedene Götter, sondern die Persönlichkeit selbst, der Wollende und der Inhalt seines Willens, das Gewollte, sind von einander losgerissene, selbstständige Mächte, und dieses, das bloße Erzeugniß, über jenen, seinen Erzeuger, gesetzt. Denn was den Griechen als Schicksal, als Idee über Gott erscheint, ist doch in Wahrheit nur, was er beschlossen, was er als Aufgabe und Ziel vorgesteckt hat. — Das höchste Daseyn hat damit aufgehört ein freyes bewußtes zu seyn, es ist herabgesunken. Aber der Mensch in der Mitte dieser getrennten Mächte ist gestiegen, freyer geworden. Er scheut das Geschick nicht, denn es kann ihm nichts anhaben, als was er selbst nicht abhalten kann. Es vermag sich seiner so wenig zu erbarmen, als über ihn zu zürnen. Die Götter aber trifft die gleiche Nothwendigkeit mit ihm, und der Heros ermuntert sich zu den gefahrvollen Thaten des Ruhms, weil ja doch Götter und Helden ihr Loos erfüllen müssen. Sie stehen auch unter denselben sittlichen Gesetzen, und das Maaß, das er als das seinige erkennt, wagt der Grieche auch an seine Götter zu legen. So meistert nach Herodots Erzählung ein edler Kymäer den Gott, weil er seiner Vaterstadt den unedlen Rath zur Auslieferung des Gastfreundes ertheilt,

indem er auch die Schützlinge des Gottes, die im Haine nistenden Vögel aufscheucht. Es entsteht die menschliche Größe, die in freyer That das unfreye Schicksal überwindet, und selbst die trotzige Größe des Prometheus, der sich gegen die unsterblichen Götter auflehnt, ein Charakter in dem der Orientale nicht die Größe, sondern nur den Gräuel erblicken würde.

Damit, daß eine bewußtlose Macht über die Götter gestellt ist, ist von selbst das geschichtliche Prinzip eingebüßt. Geschichte ist nur das Werk des Handelnden. Das Schicksal und die Ideen sind blos ein Seyendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, in ihnen ist nicht Entschluß, nicht That, nicht Fortgang. Im Judenthum zeigen nicht blos die menschlichen Schicksale eine Geschichte, sondern auch das Waltende über ihnen. In den Begebenheiten ist alles Voraussicht, Vorbereitung zu einer künftigen Bestimmung, alles Resultat der Wechselwirkung des freyen Handelns des Menschen gegen Gott, und des nicht minder freyen Handelns Gottes gegen die Menschen. Die jüdisch-christliche Erzählung im Ganzen stellt sich als ein großes überdachtes Drama dar, das Urbild aller Tragödie, weil es die göttliche Tragödie ist. Die sittlichen Gebote selbst sind eine Geschichte. Es gilt kein in sich geschlossenes Ideal als Norm für die mannigfachen Verhältnisse, die sich außer ihm bilden, sondern Er, der allein Quelle des Ethos ist, ertheilt für jede Begebenheit, indem sie sich zuträgt, zugleich das Gesetz, denn es trägt sich keine zu, in der nicht sein Wille gegenwärtig wäre. Jehovah selbst ordnet an wo vertilgt, wo geschont werden soll. Auch die Versagung gegen das unbegreifliche — wie Neuere sagen würden, unmenschliche — Geboth, trifft der göttliche Zorn. Und ungeachtet auch eine dauernde Ein-

richtung und Gesetzgebung besteht, würde dennoch das jüdische Ethos nicht erschöpft, ja das Wesentlichste in ihm nicht bezeichnet seyn, wenn die individuellen Gebote, die durch die ganze Geschichte durchziehen und sie bilden, mangelten. Es kann daher, wie jede Geschichte, nur durch Erzählung dargestellt werden. Endlich in der Erlösung erreichen alle Ereignisse ihre Erfüllung und das Gesetz seine Umwandlung, seine neue, früher verhüllte Gestalt. Die freye Lenkung und Vorherbestimmung hebt den Widerspruch der Ungleichheit zwischen Anfang und Ende, und der Verkündiger der Wahrheit, da er ein neues Reich gründete, sagte dennoch: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ — Die griechische Ansicht aber sieht ihre Begebenheiten vor sich gehen, ohne Leitung nach einem Ziele, einen ewig widerkehrenden Wechsel der Dinge. Die Urbilder, mit ihnen die sittlichen Anforderungen, sind von Anfang an dieselben, welche sie in der Folge sind. In stets gleicher Weise strebt der Mensch nach ihnen, und vermag nicht, sie zu erreichen. Es ist der Widerspruch nicht zu erklären: die Ideen mußten die Welt schon von Anfang an sich entsprechend machen, wenn sie die Macht über sie haben, und wenn die Ideen vollkommen sind, müßte auch die Welt es seyn. Aristoteles setzt daher ihren eigenen Inhalt herunter. Er ist vielleicht der erste Philosoph, der zu der trüben Ergebung in die unvermeidlichen Schranken der gegenwärtigen Natur als einer ewigen gelangt ist. Ein größerer Schwung hebt Platon über seine Nation, sein lebendig strebender Geist konnte den selbstbewußten Schöpfer und die letzte Vollendung der Dinge nicht entbehren. So schließt er die Republik mit der Aussicht auf eine jenseitige Zukunft, welche ihm allein den Widerspruch löst. Aber im wissenschaftlichen Gebrauch steht er hierin auf

gleicher Linie mit Aristoteles. Beyde beachten nicht den Fortgang in der Geschichte, um auf den Inhalt der Idee zu schliessen. Beiden ist das Ethos eine von Ewigkeit zu Ewigkeit fertige Gestalt, der die Handlungen als ein außer ihr Liegendes entweder entsprechen oder widersprechen. Und der Gott kann auch nach Platon nicht durch Gebethe gerührt werden; weil er von der Idee der Gerechtigkeit nicht abweichen kann. — Ein Ethos das, die Verhältnisse und Begebenheiten selbst erzeugend, zugleich mit ihnen die Norm schafft, das sich selbst in einer ununterbrochenen Steigerung zu seiner endlichen' Gestalt bewegt, und daher für die verschiedene Zeit und die verschiedene Begebenheit ein anderes seyn kann ohne Widerspruch — ein geschichtliches Ethos kann seinen Grund nur in dem durchaus freyen und überall gegenwärtigen Willen des persönlichen Gottes haben. So ist also in der griechischen Philosophie, obwohl sie ein positives und inhaltvolles Prinzip der Dinge anerkennt, dennoch schon der Anfang der ungeschichtlichen Ansicht, da die Ursache der Welt und des Ethos unfrey, thatlos, als ein blos Seyendes erscheint. Diese Ansicht erreicht in der neueren, abstrakten Philosophie ihr Aeußerstes, und beurkundet hier um so deutlicher ihre Unwahrheit, wo sie denn zu jener uralten geschichtlichen Ansicht, der jüdisch-christlichen, die im Leben zu gelten nie aufgehört hat, auch die Philosophie zurückzukehren nöthigen wird.

Caritát ist der eigenthümliche Zug des Orients. Sie ist das Ziel aller jüdischen Gebothe, die ausgenommen, welche sich eben auf das geschichtliche Verhältniß des Volkes zu Gott gründen, als z. B. die Ausführung aus Aegypten, die Ertheilung des Gesetzes u. s. w. Die göttliche Liebe erstreckt sich auf alles Lebendige vom Thiere aufwärts zum Sklaven,

Fremdling bis zum Sohne des auserwählten Volkes. Aber Caritát ist nur von Person zu Person. Das Schicksal und die Ideen sind ohne Empfindung. Selbst der eifersüchtige Gott des alten Bundes hemmt die Strafe im vierten Geschlecht, während er ins tausendste segnet. Aber die griechische Rächerin der Sitte schreitet erbarmungslos über die Erde. Selten befreit nach langer Qual irgend ein Gott ins Mittel tretend. Nur die Größe der Heroen ist erhaben über die Nemesis durch die Sühne freyen Untergangs. Hier hört denn Caritát auf die Triebfeder zu seyn, die Ideen können sie nicht fordern, nicht erwiedern, denn sie ist nicht ihr Wesen. Sie verschwindet zwar nicht; aber sie wird etwas anderes als sie ursprünglich und eigenthümlich ist. Nämlich nicht die Person selbst, sey es Gottes oder der Menschen, ist ihr innerster Beweggrund, sondern die Schönheit des eigenen Handels. Daher erklärt sich die Härte Platons, die Unmenschlichkeit spartanischer Einrichtungen und im Allgemeinen der Mangel in Griechenland an Gesetzen, welche das Wohlbefinden der Menschen zu ihrer letzten und energischen Absicht hatten. Das ist vielleicht überhaupt der Gegensatz morgenländischer und abendländischer Tugend. Jene hat ihre letzte Quelle und ihr letztes Ziel immer nur in einer Persönlichkeit; diese aber erglüht auch für die Hoheit eines Gedankens, Recht, Staat, Kunst, Ehre, so daß selbst Stolz oder hartnäckige Behauptung eigenen Anspruchs als Pflichten gelten können.

Das griechische Leben, kann man sagen, ist das erste Erstaunen der Menschheit, da der Herr die Furcht seines Angesichtes von ihr nahm, und sie frey und erwacht den unermeßlichen Glanz der Welt vor sich sieht. Sie ist in ihn versunken, außer ihr selbst gesetzt. In der geistigen Welt diese Schönheit

darzustellen, wie sie in der physischen ausgeprägt ist, wird die Aufgabe der Menschen und der Staaten. Hier zuerst ist dem Menschen ein Geschäft übertragen, hier zuerst freye Staatenbildung. Er trennt sich von den göttlich gegebenen Formen des Lebens (theokratischer Verfassung) um selbst nach göttlichem Vorbilde neue zu schaffen. An die Stelle des blinden leidenden Gehorsams tritt die eigene freye Nachbildung. Du sollst die Gränzen der Dinge, die ich zog, die Stufenfolge in der ganzen Natur nicht verwischen, sondern heilig halten! — ist der Gedanke, der in einer Reihe jüdischer Satzungen sich kund giebt: „Daß du dein Vieh nicht lassest mit anderlei Thier zu schaffen haben; und dein Feld nicht besäest mit mancherlei Saamen; und kein Kleid an dich komme, das mit Wolle und Leinen gemenget ist.“ Diese Ordnung beschränkt sich nicht auf die unbewußte Natur, auch unter die Menschen schreitet sie, sondert Priester und Levit, und bildet die Architektonik von Kasten, welche der ganze Orient darstellt. Derselbe Gedanke nun ist es, welcher Platon bestimmt, die Entwicklung mannigfacher Kräfte, ihr Maaß und ihre Abgränzung als die Gerechtigkeit des Staats zu betrachten. Aber dort ist es die von Gott geschaffene Schönheit, welche vorgefunden und heilig gehalten wird; hier ist es Schöpfung einer neuen, welche nach jenem Vorbilde gefordert ist. Daher nicht Berücksichtigung in der Natur; sondern in den selbstgebildeten menschlichen Verhältnissen, Vertheilung nach der Fähigkeit, eine Ausscheidung und Verbindung, die er selbst begreift, wie er selbst sie vornahm. Dort ist die Einheit der abgegränzten Glieder durch die göttliche Absicht in der ganzen Schöpfung gegeben; hier muß der Mensch selbst sie erst schaffen — er findet sie im Staate. — Der Staat des Platon, in welchen das Sprichwort jedes

Mährchen versetzt, bewährt sich hier als dasselbe Vorbild, welches alle griechischen Staaten anstrebten. So stellt der spartanische Staat einen lebendigen von einem Geiste beseelten Körper dar, der, wie mit einem Willen alle Sehnen zum Kampfe spannt. Ein reicheres Leben entwickelt der atheniensische. Kunst, Philosophie, Familienverbindung, Handel, Schifffahrt, Gewerbe, alle Sphären menschlicher Thätigkeit sind hier erfüllt, und jeglicher ihr eigenes Daseyn gesichert, wie ihre Natur es fordert. Eine Menge von Obrigkeiten und Gerichten, deren jeder die Fürsorge eines bestimmten Wesens übertragen ist, breitete sich über den Staat aus. In der Verschiedenheit ihrer Bildung, ihrer Solennitäten, des Gebäudes ihrer Zusammenkünfte und endlich des leitenden Interesse ihres Gegenstandes gewähren sie ein reiches Bild, im rechten Maaße aber erhält sie der eine Schirm, unter dem sie alle ruhen, das höchste Gericht des Areopagus.

In dieser Hingerissenheit war nicht Raum, am eigenen Daseyn fest zu halten. Der Mensch wird sich nur als Theil des Ganzen inne, von dem er sich in keiner Beziehung, nicht in That, nicht in Gedanken absondern kann. Ein unwiderstehlicher Drang treibt ihn in seinen Rhythmus einzugreifen. — Das Ethos erscheint nicht als Aufgabe des Einzelnen, sondern des Ganzen, es ist ein Allgemeines (Objektives), an die Welt gerichtet, den Menschen trifft es nur als Glied derselben. Es fordert daher nicht sein Handeln (für sich betrachtet); sondern das Bestehen der sittlichen Ordnung im Ganzen, die Reinheit der geistigen Welt. Darum verfolgt die Nemesis auch die unfreywillige That. Und dem ist das Verderben unvermeidlich, der in den Kampf widersprechender Pflichten gerathen. Wie er auch wähle — Orestes mag den Vater ungerächt lassen,

oder die Mutter morden — immer entsteht durch ihn entweder eine Lücke oder ein Mißklang in der sittlichen Welt, und sie muß ihn ausstoßen. So sinken in der Vorzeit die alten Königshäuser, so fällt in der geschichtlichen Zeit Timoleon in Geisteszerrüttung, die Strafe des wiewohl unvermeidlichen Mordes. — Auch den Staat fordert das Ethos nicht von den Einzelnen, daß sie ihn bilden; sondern von der Welt, daß er bestehe. Er soll seyn, und eine bestimmte Gestalt darstellen. Erst aus dieser ergeben sich die Pflichten der Bürger, und nicht umgekehrt aus den Pflichten der Bürger die Gestalt des Staates. Daher giebt es ethische Anforderungen, die kein Mensch, für sich betrachtet, als die seinige erkennen dürfte, z. B. die Bildung von Ständen, und die Vollkommenheit des Staates ist das Erste, was seyn soll, dann erst die des Menschen. Denn er selbst im Ganzen ist das Subjekt des Ethos. Daher die unnatürliche Bestimmung der Weiber bei Platon, die Verbannung der Poesie und Aehnliches.

Von Recht in unserem Sinne, nach welchem jemand innerhalb einer Sphäre soll schalten und walten können, wie er selbst es will, ist hier keine Vorstellung. Nirgend setzt der Grieche den Fuß außer der Welt, der er angehört, seinem Staate. Griechische Freyheit ist nicht, wie römische, Schutz der freyen Verfügung über einen bestimmten abgeschlossenen Gegenstand; sondern idealer Antheil an dem Handeln des Staats. Daß im platonischen Staate, in Sparta individuelle Freiheit aufgehoben ist, stellt sich von selbst dar. Das attische Recht konnte zwar bei dem lebhaften Handel und Wandel die Privatbestrebungen nicht ohne ihnen entsprechende Normen lassen. Aber dennoch regelt es sie nicht nach dem privatrechtlichen Prinzipe d. i. nach dem Willen der Menschen; sondern strebt, sie

ihren eigenen inwohnenden Ideen gemäß zu gestalten, wie dieß leicht nachzuweisen ist. Daß der Begriff persönlicher Berechtigung den Griechen durchaus fremd ist, zeigt aufs deutlichste eine Stelle im ersten Buche der Republik des Platon. Unter allen möglichen Bestimmungen des Gerechten, welche hier versucht werden sollen, kömmt er auch zu der, es bestehe darin, „daß jedem das ihm Zukommende gegeben werde". Man glaubt hierin das Römische: suum cuique tribue, und sohin Recht und Anspruch in unserem Sinne zu entdecken. Allein wie Platon diesen Satz genauer untersucht, findet er in ihm, daß den Freunden wohl, den Feinden aber wehe gethan werden müsse. Unter dem Zukommenden (προσῆκον, suum) ist also nicht etwas gemeint, worüber jemand nach eigenem Willen verfügen, es sich aneignen oder es ungebraucht lassen dürfte; sondern ein solches, das ihn mit Nothwendigkeit nach einem andern Maaße als seinem Willen, ja selbst gegen denselben, trifft. Böses zu leiden, kann kein Recht der Feinde seyn; es ist also auch nicht als Recht der Freunde verstanden, daß sie Gutes erhalten. Nicht die schirmende Gerechtigkeit bezeichnet jene Bestimmung gleich der römischen Rechtsregel, sondern die vergeltende.

Das ist der objektive Charakter des griechischen Wesens: Das Ethos ergeht an die gegenständliche Welt, und fordert ihre, nicht des einzelnen Menschen, Vollendung, und das Handeln soll in keinem Punkte blos von seinem eigenen Willen, sondern überall von der Ordnung über ihm bestimmt werden. Derselbe Charakter geht durch die Wissenschaft. So wie hier die allgemeine Frage nach der Ursache und dem Ende der Dinge sich aufdringt, so zieht sich der Forschende keineswegs in die eigene Brust zurück, um hier verschlossen gegen

alles Aeußere die Antwort zu finden. Sein Denken bewegt sich stets in dem großen Gegenstande der Welt, die ihn umfängt, und die er in unbefangener Beschauung in sich aufnimmt. Den Zusammenhang in den Dingen selbst, den Verstand, der sich in ihnen ausprägt, verfolgt die Forschung. Sie hat nicht die Anforderung, ja nicht das Zugeständniß, eine Lösung zu suchen vor aller Rücksicht auf dasjenige, was gelöst werden soll. Daher hat die griechische Philosophie die freye lebensvolle Behandlung. Sie zieht den ganzen Reichthum der Schöpfung in sich herein, sie ergreift das Werden und Wachsen, das Wandeln und Vergehen in der ganzen Mannigfaltigkeit und Bewegtheit, wie sie das Leben selbst darstellt. Von dieser Welt, welche sie außer der Vernuuft des Betrachters anerkennt, muß sie denn auch zu einem Prinzipe derselben, welches außer seiner Vernunft besteht, zu einem objektiven Prinzipe gelangen, Wasser, Feuer, dem Naturzweck, der Idee. Sie gesteht diesem eine eigenthümliche Beschaffenheit und Wirkungskraft zu, so wie sie es für nöthig hält, um die Welt zu erklären, nicht so, wie das Denken ohne Betrachtung der Welt blos nach seinem eigenen Wesen statt nach dem ihrigen es fordert.

In der neueren Philosophie zieht sich der Denker in sich selbst zurück, er erhält das subjektive Prinzip, seine Vernunft. Daher der Formalismus. Aber er findet in sich auch Freyheit und Persönlichkeit. Und wenn er sich endlich doch genöthigt sieht, zur Anerkennung des selbstständigen Daseyns außer ihm zurück zu kehren, so wird er dasselbe nicht mehr in griechischer Weise betrachten können als von der Idee oder dem Naturgesetze zusammengehalten, sondern als das Werk des freyen handelnden Gottes.

Zweytes Buch.

Abstrakte Rechtsphilosophie.

(Das Naturrecht.)

Erster Abschnitt.

Abstrakte Philosophie überhaupt.

(Rationalismus.)

Wesen des Rationalismus — Motiv — Verfahren — Gegensatz der geschichtlichen Ansicht — subjektiver und objektiver Rationalismus — logischer Pantheismus. — Spinoza und seine Rechtsansicht. — Standpunkt des Naturrechts.

Bei der freyen Behandlung der Griechen hat jede philosophische Lehre, ja jede Behauptung ihr selbstständiges Leben, und es kann die Ethik des Platon oder Aristoteles verstanden und gewürdigt werden, ohne daß man Rücksicht nimmt, wie nach ihrer Ansicht das Daseyn der Welt und der Zusammenhang in ihr zu erklären ist. — Nicht so in der neueren Philosophie. Die Folgerichtigkeit, durch welche sie allein alle ihre Erkenntnisse zu gewinnen anstrebt, gründet das Einzelne in seinem ganzen Bestand auf die ersten Annahmen. Jeder Zweig der Philosophie steht und fällt mit der obersten philosophischen Ansicht. Daher ist es zur Einsicht in die neuere Rechtsphilosophie unumgänglich nöthig, daß das ganze System der

Philosophie ins Auge gefaßt, und jene nur als eine Folge desselben betrachtet werde. Das gilt nicht blos von der besondern Gestalt des Naturrechts, welche ihm die Gründer eigener Systeme gegeben haben, sondern eben so sehr von seiner allgemeinen Entwicklung. Denn sein ganzes Daseyn ist ein Ergebniß der Grundsätze der abstrakten Philosophie überhaupt. —

Das Wesen der abstrakten Philosophie ist: nur das anzuerkennen, was aus der Vernunft folgt — das logisch Nothwendige. Daß etwas ist, reicht ihr nicht hin; es muß das Gegentheil undenkbar seyn. — Jeder bestimmte Inhalt nun, mit dem die Vernunft sich erfüllt, erscheint für sie zunächst als ein zufälliger, er könnte eben so gut auch ein andrer seyn. Was sie nicht anders denken kann, wenn sie noch Vernunft bleiben will, ist allein sie selbst, was sie ist, ihre eigenen Gesetze, Formen und Bestimmungen z. B. die Regel, daß etwas nicht zugleich sein Entgegengesetztes seyn könne, der Gedanke des Eins und des Vielen, des Endlichen und Unendlichen, das Verhältniß von Ursache und Wirkung u. s. w. Nur was diese schon enthalten, hat den Charakter logischer Nothwendigkeit. Es folgt etwas aus der Vernunft, sagt danach dasselbe, als: jedes andere würde die Denkbestimmungen selbst aufheben. Die reine Vernunft also — das Denken vor allem Inhalte außer ihm selbst — ist das Prinzip der abstrakten Philosophie. Was sie enthält, das ist auch aus ihr, vor aller Erfahrung (a priori) zu erkennen. Und auf der andern Seite kann das durch Erfahrung Gewußte nie den Charakter logischer Nothwendigkeit tragen. Denn Erfahrung zeigt nur, daß etwas ist, nie daß das Gegentheil undenkbar wäre. Alles was erprobt seyn soll, muß daher rein a priori

gefunden werden. Das gilt von den Dingen der täglichen Wahrnehmung nicht minder, als von den unsichtbaren Gegenständen des Glaubens. Der Beweis des Daseyns Gottes z. B. ist nur dann geführt, wenn gezeigt wird, daß das Nichtdaseyn seinem Begriffe, den man ohne irgend eine Erfahrung bilden muß, widerspricht (der ontologische Beweis); der Beweis der Unsterblichkeit der Seele, wenn die Merkmale, aus welchen der Begriff der Seele besteht, die Sterblichkeit logisch ausschließen.

Das ist allem Forschen und Erkennen gemein: Vernunft in negativer Art zum Maaße zu haben, d. i. alles auszuschließen, was den Gesetzen des Denkens widerspricht. Das Eigenthümliche dieser Richtung besteht darin, Vernunft zum positiven Maaße zu haben: nur das anzuerkennen, was diese Gesetze selbst schon enthalten, und alles auszuschließen, was nach ihnen so, oder anders beschaffen seyn könnte. Der Beweggrund hierzu ist keineswegs Skepsis; denn der Philosoph, der die Welt durch Abstraktion vertilgt, hat im Voraus die Zuversicht, sie aus sich wieder aufzubauen. Auch nicht allein Bewunderung des Verstandes. Denn diese für sich führt, wie Erfahrung an den Griechen zeigt, dahin, den Sinn in den Dingen zu suchen, nicht von ihnen zu abstrahiren, sondern es verbindet sich mit ihr das Interesse der Freyheit.

Daß Selbstständigkeit und Innerlichkeit des Menschen (das Prinzip der Subjektivität) die ganze Geschichte der neuen Zeit, der europäisch-germanischen Bevölkeruug bewege, ist eine unter uns längst verbreitete Einsicht. Sie ist die Grundlage der jetzigen Kunstansicht geworden. Auch von den rechtlichen Einrichtungen und der Staatenbildung der germanischen Stäm-

me ist es anerkannt, daß sie in freier Selbstbestimmung und persönlichen Banden ihren Ursprung haben. So sträubt sich denn auch die wissenschaftliche Forschung gegen die Nöthigung, welche die Gegenstände außer ihr auf sie üben. Man erkennt nur indem man etwas auf sich einwirken, sich von ihm bestimmen läßt. Erkennen setzt Anerkennen voraus. Der germanische Geist will aber durch nichts bestimmt werden, als wozu er sich selbst bestimmt. Eine außer ihm vorgefundene Welt wirkt drückend auf ihn, sie ist eine fremde Macht, der er sich ohne seinen Willen unterwerfen soll. Er befreyt sich von ihr durch die Abstraktion und weigert sich der Unterwerfung, so lange er nicht in sich selbst eine Nöthigung dazu findet. Nur wenn die Denkbestimmungen selbst es fordern, wird ihr Bestehen eingeräumt; denn sodann gründet sich die Anerkennung auf das eigene Daseyn, nicht auf das ihrige. Solche Verschmähung, das Wirkliche auch als wirklich anzunehmen, weil es nicht aus uns selbst herauskömmt, müßte man für den tollsten Hochmuth halten, wenn es gewiß wäre, daß sie mit Willkühr geschähe. Allein dieses Verfahren zeigt sich in der ganzen Entwicklung ohne Bewußtseyn der Wahl und Absicht. So durchdringt es alle Zweige des Wissens und bildet selbst für den positiven Inhalt wenigstens die wissenschaftliche Form. Es ist, als könne wissenschaftliche Behandlung gar nicht anders zu Werke gehen. Deswegen wird auch Vernunft wohl im Allgemeinen vertheidigt; aber lange gar nicht versucht diesen eigenthümlichen Gebrauch derselben, worauf es doch gerade ankömmt, zu rechtfertigen; weil man ihn eben nicht für einen eigenthümlichen, sondern für den allgemeinen und allein möglichen hält. Und in der That, die Möglichkeit der Abstraktion führt von selbst und beynahe unvermeidlich dazu,

bis der vollständige Versuch erst das Unternehmen und sein nothwendiges Ende klar macht, und so dagegen sichert.

Alle Philosophie nämlich hat nur die Absicht, entweder für bestimmte Resultate (Gott, Unsterblichkeit u. s. w.) eine Bürgschaft zu erhalten, oder die Einheit in der Masse verschiedenartiger Dinge zu erkennen. Jenes kann man ihr praktisches, dieses ihr theoretisches Interesse nennen. Beyde sind allgemein menschlich und ewig. Sie muß zu beyden Zwecken ein Unbedingtes suchen, welches allem andern die Gewähr und die Einheit ertheile. Ist es nun dem menschlichen Bewußtseyn möglich, in der Reflexion sich von allem Daseyn außer ihm losreißen, sey es auch nur für einen Augenblick zu fingiren, daß es allein sey, daß alles andere außer ihm gar nicht oder in ganz anderer Beschaffenheit, als es wirklich ist, existire: was ist dann natürlicher, als jene höchste Gewähr in dem zu suchen, was man nicht mehr wegdenken kann — dem eigenen Daseyn und dem Denken selbst? Das Verlangen über Gott, Unsterblichkeit Gewißheit zu erhalten, sie über die Zerstörung jener alles abspühlenden Gedankenfluth zu retten, muß zu dem Versuche treiben, ob sie nicht schon mit jenen ersten Annahmen gegeben seyen. — Dieselbe freye Thätigkeit des Gedankens, die jedes Daseyn, die Gültigkeit jedes Gebothes annehmen oder nicht annehmen zu können sich bewußt ist, hebt aber auch die Uebereinstimmung des Menschen mit der Welt auf. Er hat, was jener Grieche vergeblich forderte, eine Stelle außer ihr gefunden und damit ein Vermögen gegen sie zu wirken. Er ist selbst eine eigene Welt. Jene fordert Anerkennung mit Nothwendigkeit, er fühlt alles nur von seiner Willkühr abhängen. Er ist ihr nicht mehr einverleibt, und wenn er den Widerspruch heben, die Einheit wieder herstellen will, so liegt kein

Versuch näher als der, sie ihm einzuverleiben, in seinen Denkbestimmungen ihren Zusammenhang mit ihm, wie den in ihr selbst zu finden. Ist dieß alles gelungen, so erscheint er und das zu ihm gehörige Denken als die Harmonie in allen Dingen, als die einzige Ursache, aus welcher er irgend Vorhandenes sich auch als solches vorstellt; und er besitzt für seine gewünschten Resultate die Bestättigung, die ihm allein noch genügen kann, sein eigenes Daseyn. Er hat erreicht was alle Philosophie will, und hat es in der Art erreicht, wie sein Trieb und Gefühl der Selbstständigkeit es wollten.

Daraus erklärt sich das ganze Verfahren. Philosophie muß alles aus der Vernunft, nach der Vernunft finden. Das Motiv der Abstraktion — in sich selbst das Unbedingte zu haben — setzt ihr auch die Schranke an dem eigenen Denken und Daseyn. Außerdem könnte man ja diese selbst hinwegdenken, und wie ließe sich dann noch etwas finden? Das ist also gemeint; wenn die Philosophie angeblich von Nichts ausgeht. Es wird sofort abstrahirt bis zu irgend einer ganz einfachen Vorstellung, deren man sich — wenn man ist und denkt — nicht entäußern kann, was allem Denken unterliegt, die Substanz z. B., der Begriff des Seyns, des Unbedingten u. d. g. Aus diesem Reste der Abstraktion — dem Einfachsten was Vernunft enthält — muß alles bestimmte Daseyn hervorgehen. Und auch dieses wieder nach der Vernunft, blos logisch. Es muß die Dinge so enthalten, daß das Gegentheil derselben undenkbar ist. Das gilt eben so sehr von den Systemen der nothwendigen Entgegensetzung, welche ein Ding gegen das andere bilden muß, (Fichte, Hegel), als von denen die blos aus dem Satz des Widerspruchs folgern. In beiden darf die Wissenschaft keinen Gegenstand, keinen Begriff anneh-

men als einen, der da ist; sondern sie muß einen jeden auf ihrem Wege selbst bilden, indem sie aufzeigt, daß mit dem Vorausgehenden — von jener ersten Annahme aus — auch dieser schon nach den Denkregeln gesetzt, und sein Nichtdaseyn oder Andersseyn daher eine logische Unmöglichkeit ist. Es muß ihr denn auch in gleicher Weise möglich seyn und obliegen, umgekehrt die irgendwärts aufgegriffenen Gegenstände wieder in jenes Einfache, aus welchem sie dieselben machte, aufzulösen. Das ist die Bedeutung und die hohe Wichtigkeit der Definitionen. Die Merkmale der Definition sollen dem Definirten völlig adäquat seyn, die Sache erschöpfen, diese Merkmale selbst wieder in gleicher Weise definirt, in schon gegebene allgemeinere Vorstellungen umgewandelt werden können. Auf solchem Wege muß man zuletzt bei jenem Einfachen, der allgemeinen Substanz anlangen. Es ist, wenn man ihn vollendet, der Gang rückwärts, den das philosophische System vorwärts zu machen strebt.

Damit ist nun aller lebendige Zusammenhang in der Welt aufgehoben, Freiheit ist unmöglich, das Verhältniß von Ursache und Wirkung besteht nur noch scheinbar, in Wahrheit ist alles wie in der Logik und Geometrie blos Grund und Folge. Jede Ursache nemlich läßt sich von ihrer Wirkung nicht blos in Gedanken, sondern auch reell unterscheiden. Es ist möglich, daß jene vorhanden ist und diese doch nicht eintritt, z. B. wenn das Aufschießen des Saamenkorns unterdrückt wird. Man kann daher, wenn sie eingetreten ist, außer der positiven Ursache noch eine negative, das Nichtdaseyn der möglichen Verhinderung annehmen. Ja es ist wenigstens denkbar, daß die Ursache selbst frey ist, die Wirkung hervorzubringen oder nicht,

z. B. der Mensch eine That. Die Zeit — sie mag nun in sich eine wahre oder falsche Vorstellung seyn — bezeichnet wenigstens das Verhältniß von Ursache und Wirkung richtig und anschaulich, sie scheidet beide. Dagegen im logischen Zusammenhange ist das Erzeugende und Erzeugte — Grund und Folge — wohl in Gedanken aber nicht in der Wirklichkeit auseinander zu halten, z. B. das Wesen des Dreiecks und seine Folge, daß die drei Winkel zusammen zwei rechten gleichen. Wir können die Vorstellung der Zeit nicht dazwischen legen, eine Verhinderung weder durch das Wollen des Grundes noch in anderer Art denken. Man weiß, so wie der Grund da ist vor aller Untersuchung, daß auch die Folge unvermeidlich besteht: denn sie ist nicht außer ihm, er ist sie selbst. Wird daher alles Daseyn aus der ersten Annahme nach der Vernunft gefolgert, so muß es in ihr schon ohne allen Vorgang gegeben seyn, und es ist nicht denkbar, daß irgend ein Ding hätte anders gemacht, oder vielmehr, daß es anders seyn sollte, als es ist. Und auf dieser Behauptung muß auch der Rationalismus fest bestehen. Denn wäre irgend eine freye Produktion in der Welt, d. h. auch ein Anderes möglich gewesen und denkbar; so konnte er ja nicht aus den bloßen Denkbestimmungen wissen, daß gerade dieses wirklich wurde. Und was aus der Vernunft folgt, kann nicht durch einen Vorgang, eine That entstanden seyn, sonst hätte es ja vor diesem Vorgange nicht bestanden, und es wäre ein logischer Widerspruch wirklich gewesen. Eben so wenig lassen sich die Dinge, wenn sie Wirkungen, nicht bloße Folgen sind, erschöpfend definiren. Der Radius als logisch im Kreise enthalten ist durchaus nichts anders, als was alles mit dem Kreise schon gegeben ist. Dagegen der Sohn, als vom Vater erzeugt, ist selbst gar nicht bezeichnet durch

seine Abstammung von diesem und durch alles was mit dem Begriffe des Vaters gesetzt ist. —

Vernunft als Prinzip der Philosophie duldet daher kein Geschehen, keine Schöpfung, sie duldet nichts Neues, erst Hinzukommendes. Es ist nichts als was aus ihr folgt, und was aus ihr folgt, das konnte niemals fehlen, denn sie ist es selbst [1]). Die ganze Entwicklung der abstrakten Philosophie wird denn auch wirklich durch das eine Postulat fortwährend getrieben: Es giebt keine Veränderung! Dieses Postulat führte — wie unten zu zeigen ist — von der früheren Stufe nothwendig auf die Kants, und verbindet so die neueren Systeme mit den ihm vorausgehenden.

Die geschichtliche Ansicht, von der oben behauptet wurde, daß sie den Griechen mangele, ist hier also geradezu verneint. Es leuchtet nun auch um so mehr ein; daß unter geschichtlicher Ansicht nicht die Meinung zu verstehen ist, als bestehe ein ewiger Wechsel ohne Einsicht des Ziels und der Beherrschung, oder als sey das Vergangene höheren Werthes als das Gegenwärtige, oder man würde nichts wissen, wenn nicht schon Begebenheiten vorausgegangen wären, von denen man lernen kann. Gerade das Gegentheil von dem allen! Sondern geschichtlich ist die Ansicht, nach welcher etwas geschehen ist, und geschieht, nach welcher es eine freye That giebt. Schelling nennt seine gegenwärtige und die christliche Ansicht der Welt die geschichtliche im Gegensatz der logischen der neueren Philosophie. Denn nach dieser ist die Welt und alle besondern Dinge

1) Diese Entgegensetzung des Logischen als zeit- und thatlos gegen das Geschichtliche — von der ich in der ganzen folgenden Ausführung Gebrauch mache — ist es vor allem, was ich den Vorlesungen Schellings verdanke.

im Wesen Gottes nothwendig enthalten, nach jener ist sie erst entstanden (geschehen) durch seine freywillige Schöpfung. Er nennt sein System deswegen auch „das System der Freyheit“ und „das positive System.“ Denn es betrachtet alles, was da ist, als ein solches, welches ist, weil es ist, weil der allmächtige Urheber es eben so wollte, nicht als ein solches, welches ist, weil es „nicht nicht seyn konnte.“ Geschichtlich habe ich die jüdisch-christliche Ansicht des Ethos genannt, denn nach ihr ist das Gesetz Gesetz, weil Gott es wollte. So hatte der Mensch das Ethos vor aller eigenen Begebenheit; aber doch hat er es nur durch die That Gottes; es besteht nicht von selbst mit dem Begriffe seines Daseyns oder des Seyns überhaupt. Und nicht das Vergangene ist das Höhere, sondern im Gegentheil die Gegenwart, und die Zukunft ist das Höchste; denn zu ihr führt Gott die Welt und das Gesetz. Wie auch das Eigenthümliche der geschichtlichen Juristenschule in nichts anderem als hierin gegründet seyn kann, wird in der Folge gezeigt werden. — Geschichtliche Philosophie — dieses eine Wort in diesem Sinn, wie Schelling es aussprach, ist das Segenvollste, was die Wissenschaft, so weit unsere Kunde reicht, geleistet hat. Denn mit diesem Wort ist dem Christenthum in der Philosophie die Stätte bereitet.

Nach jener Ansicht ist das ganze erfüllte All blos eine Emanation der leeren Denkbestimmungen. Gott ist jener oben bezeichnete Rest der Abstraktion. Diese, und sohin er selbst, ist aber zugleich die Welt, sie ist logisch in ihm enthalten. Hierin besteht der logische Pantheismus, zu welchem sich der Rationalismus nothwendig bekennen, oder sein eigenthümliches Verfahren, d. i. sich selbst aufgeben muß. Als jenes Ein-

fachste, bei welchem die Abstraktion stehen zu bleiben hat — mithin als der Gott der Vernunftwelt — wurde nun in den verschiedenen Systemen verschiedenes angenommen. Von Spinoza und Hegel, das allgemeine Seyn (von jenem als Reelles, von diesem als Gedanke) von Kant der Gedanke des Unbedingten, der Nothwendigkeit selbst, von Fichte das Ich (der Begriff des Selbstbewußtseyns). Alle Annahmen aber lassen sich auf eine doppelte Basis zurückführen, das reelle Daseyn des Denkenden (das Ich) und die reinen Bestimmungen des Denkens. Beyde Prinzipien sind, wie gezeigt worden, mit dem abstrakten Verfahren nothwendig gegeben, sie sind das allein Uebrigbleibende. Daher treten sie denn auch gleich im Wahlspruch des ersten Begründers dieser Richtung entgegen; Cogito, ergo sum. Sie sind aber einander widerstreitend. Das reelle Daseyn des Denkenden ist seinem Wesen nach lebendig, handelnd, etwas außer sich erzeugend als Wirkung. Vernunft dagegen ist ruhend, von Anfang an fertig, alles, was sie erzeugt, als Folge in sich enthaltend. Jenes ist frey, sich selbst bestimmend und Freyheit fordernd; diese blos bestimmt, nothwendig und Nothwendigkeit auflegend. Was daher auf das Eine gebaut wird, zerstört das Andere, die Denknothwendigkeit hebt die Freyheit des Ich auf, und die freye Thätigkeit des Ich gestattet nicht, daß alles Denknothwendigkeit sey. Sie beurkunden eben damit die Unwahrheit des Motivs, das sie beyde in der Gestalt anregte, in welcher sie zugleich nicht durchgeführt werden können. Diese Prinzipien, je nachdem das eine oder das andere zu Grunde gelegt wird, scheiden die Systeme in zwei Hauptrichtungen. Man kann die eine den subjektiven, die andere den objektiven Rationalismus nennen. Nach diesem ist die unpersönliche Ver-

nunft Gott, nach jenem ist es — wenn er sich vollenden könnte — der denkende Mensch selbst. Der Repräsentant des erstern ist Spinoza, der des letztern Fichte. Diese Prinzipien gerathen auch in den einzelnen Systemen selbst und in den einzelnen Zweigen der Wissenschaft in Konflikt. Vor allem äussert sich dieß in der Rechtsphilosophie. Das Vernunftrecht erhält fortwährend nur durch den vergeblichen Versuch, diese Grundlagen zu vereinigen, den Anstoß zu seiner Entwicklung, und nur von ihnen aus ist es möglich, in sein innerstes Getriebe zu blicken. Da jedoch die lebendige Ursache der ganzen Richtung, gegen deren Macht keine Konsequenz aufkömmt, nur das selbstständige persönliche Daseyn ist, so mußte natürlich der subjektive Rationalismus überwiegen. Er gelangt unmittelbar nach Spinoza zur Herrschaft und behauptet sie bis auf Fichte. Erst in der neueren Zeit wurde er verdrängt, und alle Kraft wieder auf den objektiven gewendet, namentlich durch das System Hegels. Denn es entstand ein sicheres Bewußtseyn, daß die Losreißung des Menschen von der Welt nicht zum Wahren führe, und diese wähnte man durch den objektiven Rationalismus vermieden zu haben. Allein das ist Täuschung. Das reine Denken welches er zum Prinzip macht, ist zwar nicht die Person des Denkers; aber es hat doch auch nirgend anders Daseyn als in dem abstrahirenden Individuum. Man hat hiermit seine Person zwar den eigenen Denkformen aber nicht der Schöpfung verbunden. Und wenn man sich durchaus weigert, alles bestimmte Daseyn auf eine Ursache, die nicht in uns ist, zurückzuführen, es nur in so ferne anerkennt, als die von unserm Bewußtseyn unzertrennlichen Denkbestimmungen es enthalten; so kann dazu nichts anderes bewogen haben, als die subjektive Triebfeder, nach welcher der

Mensch in seiner Isolirung Mittelpunkt der Schöpfung seyn will.

Der objektive Rationalismus ist sich, wo er aufrichtig verfährt, auch wohl bewußt, daß er den persönlichen Gott und die geschichtliche Schöpfung leugnet. Nicht so immer der subjektive. Er pflegt sich auf jene scholastische Unterscheidung zwischen dem Prinzipe des Seyns und dem Prinzipe des Erkennens zu berufen. Vernunft werde nicht als das angenommen, was die Dinge, sondern nur was unsere Erkenntniß von ihnen bewirkt. Mit solcher Berufung konnte man sich weniger in allgemeinen Systemen der Philosophie, wo bis auf das Aeußerste zurückzugehen ist, täuschen, als in einzelnen Doktrinen z. B. in der Theologie und im Naturrecht. — Da es darauf abgesehen ist, daß Vernunft das Prinzipium, das Anfangende sey, so ist hier nicht ein blos negatives Maaß gemeint, als welches ja zu dem positiven, das nur an ihm seine Denkbarkeit zu erproben hätte, erst als ein Zweytes hinzuträte. Die Unterscheidung hätte dennoch Gewicht, wenn Vernunft blos als der Anfang und Ausgangspunkt der Untersuchung genommen würde, als Thatsache, welche selbst erklärt werden soll — nicht als der Grund, welcher allein die Erklärung gewährt. Dann müßte aber sogleich über sie selbst hinausgegangen werden. Man müßte schon Gesetze außer ihr zu Hilfe nehmen, um zum Prinzipe der Dinge zu gelangen. Schließe ich z. B. von der Thatsache meines Daseyns und meiner Vernunftformen auf das Daseyn eines Schöpfers, so geschah dieses nach einer der Erfahrung abgelernten Regel. Denn nach welchem logischen Gesetze ist im Begriffe meines Daseyns ein Schöpfer gegeben, wie folgt aus den reinen Ver-

nunftformen, daß ich nicht selbst der Ewige bin? [2]) Wäre man nun zu dem wahrhaften Prinzipe gelangt, so müßte sofort erst das Verfahren seine bleibende Gestalt annehmen nach der Beschaffenheit dieses Prinzips, die nicht Vernunft selbst schon enthält. Wäre dieses Prinzip z. B. ein persönlicher allmächtiger Schöpfer, wie rationalistische Theologen ihn gefunden haben wollen, so müßte man einsehen, daß sich ihm nicht vorschreiben läßt, er dürfe nur solches machen und gemacht haben, was er nicht unterlassen konnte z. B. keine Wunder, blos aus dem Grunde, weil die Vernunft nichts produziren konnte, als was sie produziren muß. [3]) Bei solchem Verfahren (das nicht mehr bloße Vernunftfolgerung, sondern ein empirisches geschichtliches ist) wäre dann aber gar kein Grund vorhanden, warum man gerade das reine Denken zum Ausgangspunkte machte, und nicht vielmehr unser ganzes mannigfach erfülltes Wesen, Denken und Begehren, Wollen und Sollen und den unendlichen Vorrath, den Erfahrung und Geschichte in ihm gehäuft. Diese Totalität als unläugbare Thatsache wäre die Wirkung, von der man ausgehen müßte, um die Ursache gleichfalls mit Hilfe unseres ganzen Erkenntnißvermögens, der Denkformen, der Beobachtung, der geistigen Anschauung, ja der Ahnung zu finden. Denn als Einfaches brauchen wir uns nur dann zu fassen, wenn wir in uns die logische Einheit der Welt suchen. —

Der Unterschied des wissenschaftlichen Ganges, wie er hier bezeichnet ist, scheint mir auch von Platon im sechsten Buche seiner Republik gemeint zu seyn, und er würde ihn deutlicher

2) Aus ähnlichem Raisonnement wird auch diese Art des Beweises von Kant (Kritik der Urtheilskraft S. 331 ff.) verworfen.

3) S. hier überhaupt Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, 4. Stück 1. Thl.

bestimmt haben, wenn er Vernunftphilosophie in neuerer Weise gekannt hätte. Er hält nämlich die mathematischen Wissenschaften und was ihnen ähnlich ist, für die geringeren und unzureichenden; weil sie darin bestehen, daß sie von den sichtbaren Dingen allgemeine Formen abstrahiren, und von diesen Abstraktionen als Voraussetzung vorwärts zu einem Resultate gelangen, welches dann selbst wieder, um nur irgend eine Bedeutung zu haben, der sinnlichen Dinge bedarf, aus welchen (nicht von welchen aus) es gewonnen wurde. Wahre Wissenschaft dagegen müsse zunächst rückwärts schließen. Sie muß von den Gegenständen wohl ausgehen; aber sie als bedingte betrachten, daher nicht das was in ihnen ist (die allgemeine Form), sondern eine selbstständige Ursache außer ihnen als das Unbedingte suchen. Ist sie so zu Werke gegangen, so wird sie denn auch, wenn sie zu diesem Unbedingten hinaufgestiegen ist, der sinnlichen Dinge, von welchen sie ausging, gar nicht mehr bedürfen, sondern sich in den reinen Gestalten bewegen. Unter diesen Gestalten (εἶδος) versteht Platon gewiß nicht das, was ohne bestimmten Inhalt ist, das Abstrakte; sondern den Gegensatz des Sinnlichen (αἰσθητόν) das Geistige, in steter Freyheit, von keinem unbeweglichen Stoff gehemmt, Wirkende — die schöpferischen Urbilder und Rathschlüsse Gottes.

Das alles ist aber der Vernunftphilosophie, auch der subjektiven, gerade entgegengesetzt. Reines Denken ist der Anfang. Mit diesem geben wir gleichsam den kreatürlichen Charakter auf. Nach dem reinen Bewußtseyn des Daseyns und nach den reinen Denkformen müßten wir uns für ewig halten, wenn es nur möglich wäre, von den bestimmten Empfindungen, die wir in jedem Augenblicke haben, und von den wech-

selnden Vorstellungen, mit denen wir jene Formen erfüllen müssen, wirklich zu abstrahiren. Ferner wird von diesem Denken aus nur vorwärts geschlossen nach seinen eigenen Gesetzen. Was sich so ergiebt kann nicht eine Ursache seyn außer ihm; sondern nur eine Folge in ihm. Ist mit dem Daseyn der Vernunft — wie es gefordert wird — alles was da wahrhaft seyn soll, schon logisch nothwendig gesetzt, so bedarf es keines Schöpfers außer ihr, und kann daher nach demselben Gesetze logischer Nothwendigkeit auch keinen geben. Würde man ihn dazu postuliren, damit er ihre Begriffe wirklich mache — irriger Weise; denn für was sie Daseyn fordert, das muß auch ohne Schöpfer da seyn, so nothwendig als die Logik selbst — so könnte der Schöpfer selbst doch nur ein Geschöpf der Vernunft, als des höheren Schöpfers, seyn, wie sich dieses vom Kant'schen Beweise Gottes sagen läßt. — Es kann daher nicht befremden, daß die folgerichtigen Systeme zum Atheismus gelangten. Der Rationalismus endigt nicht erst damit, er hat schon damit angefangen. Die Frage, für deren Bejahung Gewißheit zu erhalten das praktische Interesse aller Philosophie und auch das seinige ist, hat er so unmittelbar vor aller Untersuchung durch seine Methode selbst schon verneint. — Größtentheils freylich weilt das abstrakte Verfahren in der Mitte, seiner Grundanforderung und seines nothwendigen Resultates unbewußt, sich damit begnügend, Einzelnes, dessen logische Unnöthigkeit einleuchtet, zu tilgen.

Spinoza ist es, auf welchen alle spätern wenn auch unter einander kämpfenden Bestrebungen dieser Art als auf das gediegenste Vorbild zurückweisen. Das kömmt nicht von seiner hervorragenden Intelligenz allein; sondern zugleich von

dem besonderen Charakter seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Die sämmtlichen späteren Philosophen nämlich führen bestimmte rationalistische Systeme durch. Spinoza dagegen hat nichts anderes als den Canon des Rationalismus selbst aufgestellt. Dadurch tritt bey ihm nur die Großartigkeit des Unternehmens hervor, ohne die Kleinlichkeit und Inconvenienz, in welche es bey der Ausführung (z. B. durch Fichte und Hegel) unvermeidlich geräth. Und er, so wie jeder, der sich ihm hingiebt, kann keinen Zweifel und keine Schwierigkeit gegen seine Ansicht finden; weil er sie zu erproben nicht versucht. Daß nur Vernunftzusammenhang in der Welt sey, setzt er voraus. Und nun zeigt er nicht, wie die bestimmten Gegenstände wirklich aus der Vernunft folgen; sondern nur welcher Art überhaupt ihr Zusammenhang mit ihr und unter sich nach jener Voraussetzung seyn müsse. Was er hierüber sagt, kann allerdings, wie man ihm nachzusagen pflegt, nicht widerlegt werden; weil es wahr ist. Man muß nur die Voraussetzung selbst, den Vernunftzusammenhang der Welt, läugnen.

Der wesentliche Inhalt seiner Lehre besteht daher blos in den Charakterzügen des Rationalismus, welche hier eben als die allgemeinen jedes folgerichtigen Systems angegeben worden sind:

Das Unbedingte (causa sui) kann nur das seyn, dessen Daseyn aus seinem Begriffe folgt (d. i. dessen Nichtdaseyn logisch widersprechend wäre) und das ist das Seyn selbst (die Substanz), dieses ist Gott. Es kann nur Eines seyn und ein Einfaches (denn die Urvorstellung des Denkens ist nothwendig eine leere, ununterschiedene, daher einfache und untheilbare.) Jede Ursache muß ihre Wirkung unausbleiblich

mit sich führen, d. h. es giebt nicht Ursache und Wirkung; sondern alles steht im Zusammenhang von Grund und Folge. Alle bestimmten Dinge sind nur nothwendige Folgen (Affektionen) des reinen Seyns (Gottes). Er ist in ihnen wie das Wesen des Steins (lapideitas) in den einzelnen Steinen. Er hat nicht Verstand und Willen, er hatte keine Freyheit die Welt zu schaffen, oder nicht zu schaffen; sondern er enthält die Welt nach nothwendigem Gesetze. Es giebt überhaupt keine Freyheit, so wenig als Gottes, eben so wenig der Menschen. Wir halten unsere Handlungen nur für frey, weil wir ihre Ursachen nicht kennen. Denn was da ist, mithin jede einzelne Handlung ist nur eine Folge der allgemeinen Vernunftnothwendigkeit, mit der Substanz selbst schon gegeben, mithin ein Unvermeidliches u. s. w.

Spinoza ist nichts weniger als materialistisch; denn der Materialismus ist mit dem Ableiten aus Gründen vor der Erfahrung unverträglich. Er ist nicht einmal realistisch zu nennen. Dem Rationalismus steht überhaupt keine Realität zu Gebothe, als die des denkenden Subjekts, von der Spinoza gerade keinen Gebrauch macht. Die Realität seiner Substanz aber, die er sogleich aufnimmt, ist auch bey ihm nicht der Anfang der Philosophie und durfte es nicht seyn; sondern sie wird erst aus dem Begriffe des Seyns abgeleitet, und ist also selbst nur Produkt des reinen Denkens. Es ist nur die bemerkte Unausgeführtheit des Systems, welche den Mangel an jedem wahrhaft d. i. ursprünglich Reellen bey ihm verbirgt.

Eine Ethik im wahrhaften Sinne darf von Spinoza nicht erwartet werden; denn das Wesen des objektiven Rationalismus schließt die Freyheit des Handelnden aus. Das Vernunftgesetz ist alles, es geschieht keine Handlung, die nicht logisch

aus ihm (aus Gott) folgte. Jede, die da geschieht, kann daher nicht anders als gesetzmäßig, als gut und recht seyn. Unrecht wäre nur, was nicht aus dieser Nothwendigkeit folgte, was aber eben deshalb auch nicht möglich ist — „was niemand will und niemand kann.“ Der Mensch kann gegen die Religion (die geoffenbarte) handeln, aber nicht gegen das ewige Gesetz Gottes. Es giebt daher kein Unrecht und keine Sünde. Was wir so nennen, bedeutet nur den Erfolg, den eine Handlung für uns, für das Wohlbefinden der Menschen hat, nicht ihren eigenen Charakter. Der Widerspruch, den das Böse in der Welt bildet, ist also hier dadurch gehoben, daß es selbst geläugnet, und die Vorstellung von ihm für Schein erklärt wird. Spinozas ganze Rechtsansicht ist nur die Ausführung dieses Gedankens. Die Menschen müssen in den Staat treten, seine Herrschaft tragen, um Sicherheit zu erlangen; weil die Natur sie treibt, von zwey Uebeln das Geringere zu wählen. Treten sie aber nicht in den Staat, so hat eben auch dieß die Natur gewirkt und sie haben nicht Unrecht daran. Durch die Vereinigung erhält die Regierung die Macht über alle, mithin das Recht. Sie darf befehlen, was sie will, weil sie es kann, die Bürger müssen gehorchen, weil sie sich zu widersetzen nicht vermögen. Die Regierung muß für das öffentliche Wohl sorgen, weil diese Rücksicht ein geringeres Uebel ist als bevorstehender Aufruhr und dadurch Untergang. Will sie aber nicht, so thut sie das auf ihre Gefahr, sie thut nicht Unrecht, denn die Natur hat ihr die Macht dazu gegeben. Die Bürger dürfen nicht ihr Recht vollständig und unwiderruflich der Regierung übertragen; d. h. es ist physisch unmöglich, daß sie ihre (natürliche) Macht ganz und auf immer aufgeben. Könnten sie es aber, so wäre die Regierung nicht mehr verpflichtet gut zu regieren, nemlich

sie hätte keinen mechanischen Impuls mehr dazu. [4]) Scheinbar und dem Worte nach hat die Rechtsansicht des Spinoza mit der des Aristoteles dieselbe Grundlage, die Natur, die alles mit Nothwendigkeit erzeugende Macht. Allein genauere Betrachtung zeigt hier aufs Deutlichste den Unterschied des empirischen und abstrakten Weges. Aristoteles erkennt eine Natur an mit eigenthümlichen Gesetzen und Zielen, die sein Denken nicht besitzt, die er aus der Beobachtung lernt. Dem Spinoza ist Natur im Grunde nichts anderes, als das Abstraktum einer logischen Nothwendigkeit. Aristoteles schöpft daher stets neue Data für seine Erkenntniß aus der ihn umgebenden Welt, er findet ein Daseyn ganz anderer Art in der bewußten — als in der bewußtlosen Natur, und paßt seine Erkenntniß diesem an, statuirt hier Freyheit und wahres Ethos. Spinoza, verschlossen gegen jede Erfahrung, gegen alles Neuhinzukommende, hält an seiner ersten Annahme fest, gestaltet umgekehrt die Gegenstände nach der Form seiner Erkenntniß, läugnet Freyheit und Ethos. Dem Aristoteles ist gerecht: Was der Natur analog von freyen Wesen geschieht. Dem Spinoza ist gerecht: Was von der Natur selbst geschieht, und das ist alles.

So ist das Eigenthümliche des objektiven Rationalismus, daß er folgerichtig durchgeführt gar keine Ethik gestattet. Alle Handlungen, die vorkommen können, sind mit der ersten Annahme der allgemeinen Substanz in unvermeidlicher Nothwendigkeit gegeben. Die Frage selbst nach der Gerechtigkeit muß aufhören, weil sie eine Selbstständigkeit und ein Losge-

---

4) S. im Ganzen die Ethik und den theologisch politischen Traktat Spinozas.

rissenseyn von dieser allgemeinen Nothwendigkeit voraussetzen würde. Das logische Interesse, welches dadurch befriedigt wird, ist aber nur ein abgeleitetes. Das ursprüngliche will nicht — Ursächlichkeit des Denkgesetzes, sondern des lebendigen Menschen, und dieses fordert eine Lehre vom Sollen, die seine Macht und Freyheit anerkenne, seine Persönlichkeit zum Mittelpunkt mache, indem sie die Verwirklichung der logischen Deduktion erst von ihm abhängen läßt. Eine solche ist das Naturrecht, wie es von Grotius bis auf die neueste Zeit sich fortbildete. Das Naturrecht verdankt daher Daseyn und Ausbildung der subjektiven Vernunftphilosophie. Diese, indem sie nicht blos von der Vernunft, sondern zugleich vom Daseyn des Denkenden ausgeht, wird sich sogleich der Freyheit bewußt, das vom Denken Geforderte im Handeln auszuüben oder nicht; sie leitet deswegen nur die Vorschriften aus der Vernunft ab, läßt die Handlungen hingegen durch die freye Person wirken. So fehlt es ihr nicht an der Vorbedingung der Ethik. Dafür giebt sie das Postulat auf, daß alles nur Vernunft sey, indem die freyen Handlungen, welche sie zugesteht, eben so wohl gegen die Vernunft vorgenommen werden können. Dieses ist der Unterschied des Naturrechts von der Rechtsansicht des Spinoza, es ist der zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus überhaupt. Die Grundlage und die Charakterzüge des Naturrechts sind mit der allgemeinen Bezeichnung der abstrakten Philosophie schon gegeben und brauchen nur in dem besondern Stoffe nachgewiesen zu werden. Denn in keiner wissenschaftlichen Richtung kann die Behandlung so gleichmäßig durchgehen, als in dieser, deren Wesen es ja gerade ist, das Besondere nicht als ein neu Erzeugtes von eigenem Lebensprinzip, sondern als schon mit dem

Allgemeinen, dem Begriff nach Gegebenes zu betrachten. Eine verschiedene Gestalt hat aber das Naturrecht, wo es als integrirender Theil eines universalen (subjektiv-rationalistischen) Systems erscheint bey Kant und Fichte, und wo es sich von einem solchen unabhängig als isolirte Doktrin ausbildet, von Grotius bis auf die neueste Zeit; sey es daß seine Bebauer Philosophie im Ganzen nicht pflegten, oder daß ihre Philosophie aus einzelnen Gebieten ohne Zusammenhang bestand. Diese beyden Wege seiner Entwickelung sind gesondert zu betrachten, denn auf dem letzten wird es mehr von der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes beherrscht, auf jenem Wege hingegen mehr von den bestimmten, für diesen Gegenstand oft zufälligen Resultaten der theoretischen Philosophie.

Zweiter Abschnitt.

Genesis des Naturrechts im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Die Ethik (jus naturale im ältern Sinne).

Die Ansicht von der Ursache des Ethos — Geschichte derselben. — Grundbegriff — Geschichte desselben. — Abstraktion von den Verhältnissen — Folgen daraus. — Innhalt des Ethos. —

Die Frage: woran erkenne ich, was gerecht und was ungerecht ist? setzt die höhere voraus: wodurch ist Gerechtes und Ungerechtes, was bewirkt diese Unterschiede, was ist die Quelle alles Sollens? Die Antwort auf letztere Frage ist daher das Entscheidende für jede Ethik. — Die Philosophie, welche nur anerkennt, was aus der Vernunft folgt, kann auch diese

Quelle des Ethos nirgend anders, als in der Vernunft suchen. Darin besteht das Naturrecht. — [5])

Die Platonische Idee des Guten, durch welche das ihr Entsprechende gut, das ihr Widerstreitende böse wird, ist eine Quelle des Ethos außer der Vernunft. Sie hat ein ursprüngliches selbstständiges Daseyn. Und Platon konnte gar die Frage nicht aufwerfen, warum denn gerade das Gute das Gute ist, und das, was da seyn soll? Die neuere Ethik hingegen beruht auf dieser Frage. Was heißt das: ich soll, es ist etwas gut oder böse? Ich kann alles das läugnen, diese Vorstellungen selbst aufheben und dennoch da seyn und ohne Widerspruch denken. Das: „ich soll“, das: „gut und bös“ werde ich nur dann für etwas halten, wenn ohne sie mein

5) Es ist für die Entwickelung der abstrakten Philosophie überhaupt und daher für diese ganze Darstellung von der höchsten Wichtigkeit, Vernunft in der wirklich gemeinten Bedeutung, als reines Denken festzuhalten, und ihr nicht von vorn herein irgend einen bestimmten Inhalt (z. B. eine schon gegebene Absicht oder Eigenschaft Gottes) unterzulegen, wodurch freylich manches Problem gelöst, aber auch die Grundanforderung — nichts ohne logische Röthigung anzunehmen — aufgegeben würde. Die Gefahr solcher stillschweigenden Unterstellung ist nun am größten in der Ethik. Denn eine lange, keinem Zweifel Raum gebende Gewöhnung, die Moral aus der Vernunft zu folgern, hat jetzt diesem Worte schon die Bedeutung der Moralität selbst verschafft, und keinem fehlt die Vorstellung der letztern bey seinem Klange, so daß man sich vielleicht darüber wundern mag, daß hier die Herleitung der Pflichten aus der Vernunft, das ist ja eben aus der Moral, bezweifelt werden kann. Dieß wird noch unterstützt durch die jetzige Sprachverwirrung in der Philosophie und dem seit Jakobi von vielen angenommenen Gebrauch, unter Vernunft unmittelbare Wahrnehmung alles Göttlichen, Heiligen, Guten, Gerechten zu verstehen, also das dem vermittelnden Denken gerade Entgegengesetzte. —

Das Prinzip, welches das Naturrecht und die ganze Vernunftphilosophie zu Grunde legen, ist aber das reine Denken. Sie wollen nicht von Moral und Gerechtigkeit ausgehen, son-

Denken selbst nicht mehr bestehen würde. Das Gute muß daher auch logisch deduzirt und muß definirt d. h. es muß aus reinen Denkbestimmungen gemacht und in sie wieder aufgelöst werden können. Es ist bey Kant z. B. nur die Form alles Denkens selbst, (Nothwendigkeit und Allgemeinheit); bey Hegel eben so ein Produkt, welches die leere Denkbestimmung des Seyns und das Denkgesetz (Dialektik) ohne andere Zuthat miteinander hervorbringen. —

Eine von der Vernunft unabhängige Ursache des Ethos erkannte die christliche Welt, bevor sie philosophirte, in dem Willen Gottes. Diese zu entfernen war daher die Vorbedingung, der erste Schritt, welchen das Naturrecht thun mußte, um sich selbst Platz zu machen. Die Anfänge dazu

dern sie erst aus dieser finden. Es ist ferner das ruhende, das blos seyende Denken, d. i. der Inbegriff der reinen Bestimmungen und Gesetze die es ist, nicht dasjenige was es durch seine Thätigkeit hervorbringt. — Nur daraus ist das Eigenthümliche der rationalistischen Behandlung zu erklären, und diese konnte außerdem gar nicht entstehen. Vernunft in jenen andern Bedeutungen hätte zu einer Rechtsphilosophie von ganz anderem Charakter geführt. Es wird denn auch schon bey den ältern Naturrechtslehrern ausgesprochen, daß sie unter Vernunft das Denken verstehen, z. B. Pufendorf jus nat. l. I. c. 1. §. 2. Thomas. juris pr. divin. l. I. c. 1. §. 38, der sich auf eine Stelle des Cartesius beruft: homo, dum intelligit, cogitat, dum vult cogitat, dum sentit cogitat. Und wenn selbst bedeutende Männer, wie Leibnitz, im Verfolge selbst häufig vom Denken unabhängige sittliche Gesetze ihr unterlegen als in der ratio enthalten; wenn sie mitunter die thätige Betrachtung statt der logischen Entfaltung unter der ratio verstehen, so ist dieß blos ein Mangel an durchgängig klarem Bewußtseyn ihres Werkes. Seit Kant, den gerade dieß klare Bewußtseyn auszeichnet, ist bey gründlichen Philosophen hierin kein Schwanken mehr, wiewohl jetzt gerade die nicht philosophischen Schriftsteller alle Bedeutungen von Vernunft benützen, um sie in der einen — nämlich als Raisonnement aus Gründen wie weiland die wolfische Schule — zum Prinzip machen zu dürfen. —

waren schon in der Philosophie des Mittelalters gegeben: in der lex aeterna, welche die Scholastiker über Gott setzten, in der heiligen Natur, die vor allem Entschlusse in ihm sey, aus welchem sie das Ethos ableiten zu müssen glaubten (convenientia cum sanctitate divina antecedenter ad voluntatem divinam). Dadurch war die Freyheit des Entschlusses und der Festsetzung in Gott aufgehoben und es war nur erforderlich, die Vernunft als dieses ihn und die Welt mit Nothwendigkeit Bestimmende zu erklären. Das geschah denn durch die Behauptung: die Unterschiede von Recht und Unrecht würden nach der Vernunft stehen bleiben, auch wenn es keinen Gott gäbe. Denn darnach kann unmöglich Gott die Ursache derselben seyn, weder seine sanctitas noch seine voluntas — sonst müßten mit ihm auch die Wirkungen fallen — sondern allein die Vernunft. Diese Behauptung, welche der Begründer des Naturrechts, Grotius, adoptirte[6], (wiewohl er keineswegs ihr Urheber ist) wurde von Leibnitz gegen Widersacher in Schutz genommen und nachdrücklich ausgesprochen: wie die Gesetze der Geometrie als nothwendig gefunden werden müßten, wenn man auch Gott läugne, so auch die des Rechts. Und die abweichenden Vorschriften, welche Gott nach der Bibel (die Leibnitz anerkennt) zu verschiedenen Zeiten ertheilt hat, seyen dem nicht im Wege; denn diese Ausnahmen seyen eben nicht minder nothwendige Folgen der Vernunft als die Regel[7]; Gott selbst werde nur darum gelobt, weil er gerecht ist, und handle ut omni satisfaciat sapienti[8]). — Wolf[9]) setzt das

6) Prolegomena c. II.

7) Observationes de principio juris c. 13.

8) Monita ad Puff. princ. c. 4.

9) Instit. jur. nat. Pars I. c. 2. §. 39.

Gesetz, welches den Willen Gottes zur Quelle hat, als ein positives demjenigen als lex naturalis entgegen, welches in der Natur des Menschen eine ratio sufficiens hat, eine Eintheilung, die man noch jetzt in den meisten Lehrbüchern des geltenden Rechtes findet. Es ist hier, wie man sieht, in der That nicht darauf abgesehen, daß, wie angegeben wird, das Gute und Böse es durch sich selbst seyen (perseitas honestatis et turpitudinis); sondern darauf, daß das Gute und Böse dieß durch die Vernunft seyen. Dieser Ansicht wurde zwar von den bedeutendsten Naturrechtslehrern widersprochen. Nach Pufendorf giebt es kein Gut und Böse ohne die impositio eines Oberherrn und dieser ist Gott, die socialis und rationalis natura selbst hat der Mensch nicht ex immutabili quodam necessitate; sondern ex beneplacito divino. [10]) Thomasius protestirt gegen die Unterscheidungen der Scholastiker [11]) — er vergleicht ihre lex aeterna mit der Materie heidnischer Philosophen — gegen jene Behauptung des Grotius [12]), und erklärt, daß sein Vernunftprinzip der Maaßstab (principium *cognoscendi*), keineswegs aber die Ursache des Ethos (principium *obligationis*) seyn solle [13]). Allein alles dieses besteht nur dem Worte nach ohne Anwendung und Erfolg. Das Verfahren geht gerade so vor sich, als wenn überall die entgegengesetzte Meinung angenommen wäre. Und dieß konnte auch nicht anders kommen, so wie Vernunft

10) Jus. nat. et gent. l. I. c. 2. §. 6. de officio hom. et civis l. I. c. 2. §. 2.

11) Jnst. juris pr. divin. l. I. c. 1. §. 31. Dissert. prooemialis §. 39.

12) Programma.

13) Fundam. jur. nat. l. I. c. 6.

Maaß des Gerechten seyn soll, worüber bey sämmtlichen Pflegern dieser Lehre kein Zweifel obwaltet. Denn nun ist das gerecht was sie selbst enthält, nicht was eine Ursache außer ihr fordert, deren Wirkung als von ihr selbst unabhängig sie anschaute. Sie ist nicht blos das Auge; sondern das Licht und die Farbe selbst. Was Vernunft ist, könnte nicht hinreichen, die Unterschiede von Recht und Unrecht zu finden; wenn noch etwas außer ihr wäre, das die Unterschiede bewirkte. Die Behauptung: Gott ist die Ursache des Ethos, ist daher wieder aufgehoben durch die andere: Vernunft ist das (positive) Maaß desselben. Zwar soll eine Vereinigung darin liegen, daß Gott die Vernunft uns gegeben habe und deswegen das aus ihr folgende wollen müsse [14]. Allein hat denn Gott nur die reinen Denkbestimmungen geschaffen und den jedes bestimmten Lebens beraubten Begriff unserer Natur? Müßte nicht eben so bestättigt seyn was aus der Geschichte, die er doch gleichfalls gelenkt, erschlossen wird? Und wie dürfen wir ihm willkührlich unterlegen, daß er den Sittlichkeitstrieb durchaus in nicht anderer Weise seine Anforderungen wollte hervortreiben lassen als die Logik ihre Resultate, da doch jener um Thaten zu erzeugen, diese um Gegenstände blos aufzunehmen und festzuhalten, gegeben sind. Daher sind es auch nicht blos einzelne Sätze, durch welche Pufendorf, Thomasius und die sich zu ihnen bekennen, mit sich selbst in Widerspruch gerathen. So fordert Pufendorf, daß jener Oberherr, von welchem alle Verbindlichkeit ausgeht, nicht blos die Macht, sondern auch justas causas et rationes habe [15].

---

14) z. B. Wolf Pars I. c. 3. §. 43. l. c.

15) De off. hom. et civ. l. I. c. 2. §. 5.

Die impositio als letzte Ursache des Sollens hat also selbst wieder eine Ursache der Verbindlichkeit über ihr an dem rationalen Gesetze, ein Widerspruch den schon Leibnitz rügt. So rühmt Thomasius den Nutzen des Naturrechts um mit Heyden und Atheisten ein gemeinsames Gesetz zu haben [16]. Die ratio hat also auch nach ihm Kraft, etsi daretur Deum non esse. — Aber nicht blos das; ihre Systeme im Ganzen sind durch das rationalistische Prinzip getrieben. Sie binden den Willen Gottes, den sie zur Ursache des Ethos machen, im Gebrauche selbst wieder überall durch die Vernunft. Er soll nicht der lex aeterna und seiner eigenen sanctitas unterworfen seyn. Wohl aber wird ihm vorgeschrieben, daß er das, was aus dem Triebe der Geselligkeit u. s. w. gefolgert wird, und zwar allein dieses wollen müsse, anderes außer dem nicht wollen dürfe. Er hat daher bey ihnen wie bey ihren Gegnern keine andere Rolle als die eines Deus ex machina. Er muß nämlich alles das übernehmen, was die Vernunft nicht mehr leisten kann. Er muß der sittlichen Pflicht ihre reelle Macht über den Menschen verleihen [17], Berechtigung einsetzen [18] und die Ursache solcher Pflichten seyn, für die man eben keine ratio findet z. B. das Verboth der Blutschande. Bey solcher Behandlung ist die Controverse wirklich ganz eitel; sie wird auch, wiewohl Anfangs Gegenstand der sorgfältigsten Auseinandersetzung, im Verlaufe immer matter, der Gott verschwindet immer mehr [19], bis end-

16) Dissert. prooemial. am Ende.

17) Wolf l. c. lib. I. c. 2. §. 41.

18) Thom. inst. juris pr. divin. l. I. c. 1. §.84.

19) Man vergleiche Gundling, Darjes, Nettelbladt, Höpfner mit den frühern.

lich Kant die Vernunft auch *ausdrücklich* als die *Ursache* des Ethos erklärt. Seit ihm ist denn von dem Verhältnisse Gottes zur Pflicht nicht mehr die Rede, und es mag wohl befremden, hier jene Controverse wieder mit der Wichtigkeit angeregt zu sehen. — So ist am Beginne der abstrakten Rechtsphilosophie noch überall die entgegengesetzte positive Vorstellungsweise mit ihr verbunden. Allein das Wirksame in der wissenschaftlichen Behandlung ist schon hier allein die Vernunft. Es durfte nur auch entschieden ausgesprochen werden, um selbst den Schein jenes widerstreitenden Elements gänzlich zu verbannen. —

Die Vernunft, welche das Ethos folgern soll, bedarf nun aber eines Grundbegriffes, aus welchem sie es folgere, der, wie sich von selbst versteht, ihr nach aller Abstraktion noch übrig seyn muß. Nach dem subjektiv-rationalistischen Standpunkte des Naturrechts ist dieser Begriff das Daseyn des Denkenden, die menschliche Natur. In der Wirklichkeit ist diese Natur immer eine bestimmte, bestimmt durch Individualität, Umgebung, Schicksale, Zeit, Materie, kurz durch die Geschichte. In solcher Bestimmtheit hat sie aber keine logische Nothwendigkeit. Unzertrennlich vom Begriffe des Menschen sind allein die Merkmale der Sinnlichkeit und des Denkens. Ein Mensch ohne moralisches Gefühl ist, wenn er vielleicht auch noch nicht existirt hat, doch immer noch denkbar; aber ein Mensch ohne physisches Daseyn oder ohne Denkvermögen wäre ein logischer Widerspruch. Die *sinnlich-vernünftige* (d. i. also denkende) Natur des Menschen ist sohin der Grundbegriff der abstrakten Ethik. Er wird auch wirklich von sämmtlichen Naturrechtslehrern vorausgeschickt. Aber man wußte Anfangs noch keinen unmittelbaren Gebrauch

von ihm zu machen, und gründete das System selbst nothgedrungen auf irgend einen Trieb des menschlichen Wesens, mit dem man in der Ableitung auszureichen hoffte z. B. den Geselligkeitstrieb. Der vorausgeschickte Begriff der denkenden Natur wurde nur benützt, um die verständige Folgerung aus dem Triebe als Gesetz zu rechtfertigen. Auffallen muß hierbey, daß jedes System des Naturrechts auf einen solchen Trieb ausschließlich gebaut wird, und sich der Versuch nicht findet, es aus den sämmtlichen Trieben der menschlichen Natur abzuleiten. Das liegt eben in der abstrakten Behandlung. Die mannigfachen Triebe und Gefühle sind wohl in unserm Wesen reell verbunden; aber sie haben keine logische Einheit, keinen Begriff, der allen gemeinsam und doch auch schon in jedem einzeln wäre. Auf ein solches einfaches Prinzip aber dringt der Rationalismus. Ihm widerspricht die lebendige Fülle, nicht minder aber auch das blos Zusammengesetzte als Prinzip. Synkretistisches Verfahren kömmt daher nicht auf, so lange noch Lebenskraft in ihm ist, sondern erst zur Zeit seiner Ermattung, wo er das ursprüngliche Vertrauen, zur Einfachheit zu gelangen, aufgiebt. Einen isolirten Trieb zum Grunde zu nehmen, lag also nothwendig im Charakter des Naturrechts, willkührlich war es nur, ob diesen oder jenen. Deswegen wurde denn auch unter allen möglichen gewechselt, Geselligkeit, Furcht, Glückseligkeit, Vervollkommnung u. s. w. So wurde die Reihe der menschlichen Triebe durchgemacht, und an diesem Faden folgen sich die naturrechtlichen Schulen. Die Entwicklung fand keine Rast; bis endlich Kant jenen Grundbegriff selbst festhielt und in seiner völligen Abstraktion faßte. Die denkende Natur als bloße Consequenz; die sinnliche als die in jeder ihrer Aeußerungen enthaltene Beschränkung

jener reinen Consequenz. Der Begriff eines denkenden aber durch Sinnlichkeit beschränkten (endlichen) Wesens bleibt von nun an das Prinzip. Erst dieser hat eine logische Nöthigung, er ist der letzte Rest, den die Abstraktion vom Daseyn des Menschen stehen läßt [20]). Und aus dem Begriff der denkenden Natur ist es auch allein möglich — wie gefordert wird — durch bloße Vernunft zu folgern. Jeder andere Trieb als der der Folgerichtigkeit selbst, z. B. der nach Glück, wirkt nach außen und wird von außen erregt. Um zu sagen, was er fordert, muß sowohl der Erfolg des Handelns in der Welt, als die Rückwirkung des äußeren Gegenstandes auf das eigene Befinden beobachtet werden. —

Damit ist also der Begriff gefunden, von dem selbst nicht mehr abstrahirt werden kann (der nothwendige Anfang), und aus welchem nunmehr die ganze Ethik bloß durch logische Schlußfolge sich ergeben muß, wie schon Wolf sich ausdrückt: „Principium ex quo continuo ratiocinationis filo deducuntur omnia."

In der Reihe der ethischen Systeme pflegt Hobbes als derjenige bezeichnet zu werden, welcher sich der Entwicklung des Naturrechts, statt sie zu befördern, widersetzt habe. Aber gewiß mit Unrecht. Er unterscheidet sich durch nichts von den übrigen, als daß er aus dem menschlichen Wesen, statt irgend eines andern Triebes, den Trieb der Furcht aushebt und seine

20) Hoffbauer (Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts) durch Kant dazu veranlaßt, glaubt freylich noch weiter gehen zu müssen. Das Abstraktum des Menschen ist ihm noch zu konkret, er gelangt daher zu dem Begriffe eines Vernunftwesens, welches nichts als dieses, also nicht gerade Mensch ist. Die ursprünglichen und erworbenen Rechte, die aus diesem Begriffe des Vernunftwesens abgeleitet sind, bilden demnach das reine, die aus dem Begriffe des Menschen das angewandte Naturrecht.

Resultate aus diesem folgert, wozu er gewiß dasselbe Recht hatte. Aus dem Begriff eines sich fürchtenden Wesens folgt: daß Schutz gesucht wird des Lebens und der Glieder — „pax quaerenda.“ Es folgt aus ihm nicht, daß Verträge außer dem Staate gehalten werden; denn diese Einhaltung verschafft ja keine Sicherheit, daß der andere gleichfalls nicht verletze. Dadurch wird bey ihm der Naturstand rechtlos, und daran hat man Anstoß genommen. Allein es folgt wieder aus dem Triebe der Furcht, daß man einen bürgerlichen Zustand herstelle, in welchem die oberste Regel seyn muß: „pacta servanda.“ Mit Unrecht wirft ihm daher Gros vor, er verwechsele, was die Menschen thun, mit dem was sie thun sollen. Denn jene völlige Willkühr soll ihm auch nichts weiter seyn, als der faktische Untersatz, er hat schon vor ihm den Obersatz, was sie thun sollen: „sich sichern“ — wie anderwärts: „sich beglücken“ — woraus sich denn als Schlußsatz der Staat ergiebt. Eben so ungegründet wendet Thomasius ihm ein, die pacta setzten schon ein Gesetz voraus. Dieses Gesetz diktirt eben die menschliche Natur als Furcht. Auch ist Hobbes nicht empirisch. Wäre er dieses, so hätte er die Mannigfaltigkeit der Triebe im menschlichen Wesen, welche Erfahrung zeigt, zum Prinzip machen dürfen. Weil er nicht empirisch, weil er abstrakt ist, und nur darum wählte er den einen der Furcht allein aus, uud läßt alles nur aus ihm hervorgehen, wie Vernunft es will, „necessitate quadam non minore, quam qua fertur lapis deorsum.“ Von Spinoza unterscheidet er sich, ihrer ähnlichen Resultate ungeachtet, schon dadurch, daß er Freyheit des Menschen jener Folgerung nachzukommen voraussetzt. Nicht was Furcht wirkt, sondern was aus dem Begriffe der Furcht folgt, wenn es gleich wirklich

unterlassen wird, ist Vorschrift. Er gehört also in jeder Beziehung der naturrechtlichen Entwicklung an, er steht und fällt mit ihren Grundlagen, und weit entfernt sich ihr zu widersetzen, ist er nur eine Spielart in derselben, mit den andern in den Prinzipien, Anforderungen und dem Verfahren übereinstimmend, nur in einer allen zufälligen Annahme von ihnen unterschieden. —

Betrachtet man nun die einzelnen sittlichen Anforderungen, wie sie jedem das Gewissen kund giebt, so knüpft sich ihre Verschiedenheit an die Verschiedenheit der Verhältnisse an, in welchen man thätig ist. In Gewerben fühlt man sich zum Fleiß, im Verkehr zur Redlichkeit, im Umgang zum Wohlwollen verpflichtet; eine besondere Handlungsweise fordert Familie, eine besondere der Staat. Es wäre also das Natürliche, den Grund der Verschiedenheit in diesen Verhältnissen zu suchen. Dazu würde nicht hinreichen sie blos als einen andern Stoff anzusehen, sondern als eine andere Quelle. Es müßte jedem ein eigenthümliches sittliches Ziel, das in ihm selbst seinen Ursprung hätte, zugestanden; dann müßte aber für diese verschiedenen Ziele die Einheit außer dem Menschen gesucht werden. Vernunftphilosophie zernichtet daher sogleich diese Verhältnisse, um sie nur dann wieder anzuerkennen, wenn ihr Grundbegriff der Ethik sie enthält. Diese Abstraktion ist in Beziehung auf den Staat der Naturstand. Man hat ihn in verschiedener Weise aufgestellt, als historische Thatsache, als Vermuthung, Fiktion, endlich, sich selbst verstehend, als wissenschaftlich nothwendige Abstraktion. Der Trieb zu seiner Annahme ist in allen Weisen derselbe: Ich kann mich ohne Staat denken, er ist daher zunächst nicht vernünftig

gefordert; ich muß nun annehmen er sey nicht vorhanden, um zuzusehen ob mein Begriff als denkendes Wesen mich wieder zu ihm führe. Man kann in gleicher Art dem Zustand der Familie, des Verkehrs (der gegenseitigen Berührung) einen Naturstand entgegensetzen, und hat dieses auch gethan, wenn es gleich nicht ausgesprochen wurde. Denn daß z. B. das Bedürfniß und das Ziel des Ackerbaues über Gutsverband, Gutszertrümmerung nichts entscheiden soll; sondern alles nur die Freyheit der einzelnen Menschen, das setzt doch voraus, daß man statt des wirklichen Verhältnisses des Ackerbaues die Abstraktion von demselben, den Naturstand zum Ausgangspunkte nahm. — Indem das wirkliche Bestehen dieser Verhältnisse aufgegeben ist, sind es auch ihre wirklichen Anforderungen, und sie können nur dann und in so weit wieder gelten, als jene Folgerung sie ergiebt. So legen die Gestaltungen der sittlichen Welt dem Menschen nicht mehr Gesetze auf, sie empfangen sie vielmehr selbst erst aus dem Begriffe seines Daseyns, und daher nothwendig ganz andere, als ihre eigene Natur fordert.

Wenn nämlich der Mensch sich losgerissen von jedem Verbande denkt und noch eine Regel über sich erkennt, so kann diese Regel nur an ihn als Vereinzelten ergehen, er ist ihr außschließliches Subjekt. Nur was er vermag, nur was noch Sinn hat, wenn man seine Handlung und Erfüllung für sich betrachtet, ist ihr Ziel. Und ihr muß genügt seyn: wenn er erfüllt hat, wenn nur ihn für sich kein Vorwurf trifft. Ein allgemeiner Zustand, dessen Erreichung zugleich von der Mitwirkung anderer abhängt, kann doch nicht von ihm gefordert werden, also gar nicht Gegenstand der Regel seyn. So z. B. kann sie nur gebiethen: „Du sollst zum Staate bereit seyn!“

nicht: „Es soll der Staat bestehn!“ Er würde sonst nicht mehr als Einzelner, sondern als Theil einer Totalität aufgefordert. Das griechische Ethos ist auf eine Ordnung der Welt gerichtet. Sie ist herzustellen um ihm zu genügen, ohne Rücksicht wie das Handeln des Menschen beschaffen sey. Hier hingegen ist die Beschaffenheit dieses Handelns das Geforderte. Der Erfolg, und was sich durch dasselbe in der Welt bilde, tritt nur hinzu, und ist nicht das ursprünglich Gewollte. Die ältern Systeme des Naturrechts beginnen auch fast alle mit dem Begriffe der Handlung, ihrer Arten, der Zurechnung u. s. w. Deswegen wird bei den Griechen die Pflicht des Bürgers aus dem Ethos des Staats gefunden, bey den Neuern hingegen die Aufgabe des Staats aus der Pflicht des Menschen ohne Staat gebracht. Das ist von dem größten Einflusse auf den Inhalt des Ethos. Denn dort müssen für den Menschen Anforderungen sich ergeben, die, wenn man ihne inzeln dächte, nie an ihn gemacht werden könnten. Hier aber muß umgekehrt der Staat selbst seiner eigenthümlichen Aufgaben beraubt werden; weil sie der Einzelne nicht erfüllen könnte, oder nicht erfüllen dürfte. Die Bedeutung der Strafe z. B. kann nicht Vergeltung seyn; denn welchem Menschen käme es zu, die ewige Gerechtigkeit zu handhaben? Daß es daher auch dem Staate nicht zukomme, versteht sich dann von selbst [21]). Das Bestehen von Ständen muß vor aller Untersuchung als ethische Anforderung aufgegeben werden; weil es nicht Sache meines Handelns ist. Wenn jeder Stand, seine Richtung ausschließlich verfolgend, in dieser das Höchste erreicht; aber nicht ohne die Härte der Einseitigkeit — wenn

21) z. B. Fichte Naturr. II. Th. 129.

der Krieger tapfer ist aber rauh, der Priester fromm aber ungewandt, der Gelehrte vielgebildet aber weichlich — so würde diese Ansicht die Unvollkommenheit der Menschen in solchem Zustande mit Recht tadeln; sie würde aber dasjenige, was doch auch trefflich an demselben ist, die Fülle und Kraft des Ganzen, gar nicht beachten. Der Inhalt der ganzen Ethik besteht daher blos aus Gebothen über die isolirten Handlungen der Einzelnen.

Welches diese Handlungen seyen, soll zwar nach der Anforderung sich aus dem Grundbegriffe ergeben. Allein da solche Abstraktion, wie in der Folge nachzuweisen ist, nie zu positiven Resultaten hinreicht; so ist das Interesse der ganzen Richtung hierin auch unmittelbar wirksam. Demnach ist das Ziel der gebothenen Handlungen — nur der Mensch. Entweder seine eigene Befriedigung, nur verständig anzustreben — so Hobbes, Thomasius — oder da Tugend doch ein Hingeben einschließt, die Befriedigung anderer Menschen, ihr Wohl, ihre Freyheit u. s. w. Außer den Wesen, die ihm gleichen, biethet ihm seine abstrahirende Vernunft und ihr Interesse keinen Gegenstand. Einheit, Kraftentwicklung eines Staates, Ebenmaaß und Schönheit des Lebens, Glaube, Andacht, Ehre treten in den Hintergrund oder verschwinden gänzlich. Durch sie geschieht keinem Menschen wohl. Kant hat folgerichtig die Pflichten gegen Gott aus der Ethik verwiesen. Die ältern und spätern behaupten sie. Die Pflichten gegen ihn, der seinem Begriffe nach absolute Ursache alles Seyns und Sollens ist, erhalten so ihre Sanktion durch ein zweytes Absolutes, die Natur des Menschen, und erscheinen neben andern Pflichten, obwohl sie, wenn sie bestehn, allein es sind, welche diese zu Pflichten machen. Es ist dieß nicht anders, als wenn ein

Kantianer unter den Pflichten gegen den Nächsten, gegen Aeltern, Kinder und Gatten auch noch nebenbey die gegen den moralischen Imperativ selbst abhandeln wollte. — Nur ein Ziel außer menschlichem Daseyn findet Vernunft noch nach der Abstraktion, und das ist sie selbst, die Form des Denkens. Diese im Handeln zu befriedigen ist eigene Vollkommenheit. Sie wird theils als zweyte Aufgabe neben der Befriedigung anderer Menschen, theils als Inbegriff und Grund aller übrigen Aufgaben gefaßt. Ihr Begriff aber ist kein anderer als Einförmigkeit des Handelns nach Grundsätzen, Gleichmäßigkeit, Veränderungslosigkeit, Nichtaffizirtwerden von den wechselnden Affekten. — Diese negative Tugend des sich selbst nie Widersprechens findet sich in Spinozas Ansicht von der Herrschaft der Seele über die Affekte, in der pax interna des Thomasius, welche in Abhaltung der Leidenschaften besteht; am bewußtesten endlich bey Kant in der obersten Regel der Ethik: Handle nach einem Gesetz, welches allgemeines Gesetz seyn, durch welches nie ein Widerspruch mit ihm selbst entstehen kann.

Zweytes Kapitel.

Eintheilung in Moral und Naturrecht.

Faktischer Unterschied der Pflichten — Wissenschaftliche Auffassung desselben bey den Griechen — bey den Neuern. Thomasius, Kant, Feuerbach. — Die zwey Probleme des Naturrechts — insbesondere Deduktion des Rechts in subjektivem Sinne. — Geschichte derselben bis Fichte und Feuerbach.

Nun zeigt aber die Wirklichkeit zwey Arten sittlicher Vorschriften, deren augenfällige Verschiedenheit darin besteht, daß der Staat zu Erfüllung der einen nöthigt, die Befolgung der andern dem Individuum überlassen ist, und damit überein-

stimmend, daß es bey jenen auf die Gesinnung, bey diesen nur auf die Handlung abgesehen ist. Die Wissenschaft hat also den Grund dieser Verschiedenheit nachzuweisen.

Die Griechen finden ihn im verschiedenen Subjekte des Ethos, indem dieses entweder an den Menschen einzeln oder an den Staat im Ganzen ergeht. Es will überall dasselbe, und in derselben Art. Aber die Anforderungen an den Staat, wenn er sie erfüllt, werden dadurch von selbst nöthigend für das Individuum. Der Staat, der die Aufgabe hat, wird also nicht gezwungen, und der Mensch der gezwungen wird, hat nicht selbst und unmittelbar die Aufgabe, und um seine Gesinnung kann es auch nicht zu thun seyn. Ihnen ist es nicht auffallend, daß der Mensch in seinem Thun beschränkt werde, damit die Welt ihre vollkommene Gestalt erreiche. Zu einer Unterscheidung im Ethos selbst war also hier keine Nöthigung. Platon unterscheidet den gerechten Menschen und den gerechten Staat. Aristoteles unterscheidet Ethik und Politik, abgesehen vom Staate (πολιτικὸν δίκαιον) giebt es ihm nur ein Gerechtes (ἁπλῶς δίκαιον). Ueberhaupt konnte den Griechen die Rücksicht, wie das Ethos sich zu den einzelnen Menschen verhalte, ob zwingend oder nicht, gar nicht von der großen Bedeutung erscheinen. In der neuern Philosophie hingegen muß das gerade die Cardinalfrage seyn: wie wirkt das Gesetz auf mich, fordert es blos von mir, oder nöthigt es mich? Nun erkennt aber die neuere Philosophie nicht einmal Aufgaben an, welche ursprünglich an den Staat gestellt wären, wie viel weniger aus ihnen eine Beschränkung für das Individuum. Der Grund der Erzwingbarkeit, der ihr hinreicht, muß schon abgesehen vom Staate (im Naturstande) mit dem Menschen selbst gegeben seyn. Aus der einen Grundregel also und für ein und dasselbe

Subjekt muß sie die Verschiedenheit der Gebothe, die erzwingbaren und nicht erzwingbaren, äußern und innern, mit Nothwendigkeit darthun. Das vermag sie nur, wenn sie eine ursprüngliche Spaltung derselben, zwey verschiedene Ziele des Ethos, ausfindig macht, deren jedes durch seinen Begriff das eine den Zwang fordert, das andere ihn ausschließt — Rechtsgesetz und Moral. Ihren Unterschied aufzufinden, nöthigte also das subjektive Prinzip der neuen Philosophie. Wiewohl es noch die Aufgabe ist, diese Entdeckung von den Schlacken der abstrakten Behandlung zu reinigen; so ist sie doch ein großer Fortschritt. Denn die griechische Auffassung vermag weder die Abhängigkeit des Zwanges von dem Willen der Individuen (das Recht im subjektiven Sinne) noch die Verschiedenheit des Rechts von den andern öffentlichen Zielen zu erklären. —

Leibnitz gebührt die Ehre, zuerst die Gestalt der neueren Ethik, ihre Eintheilung in Moral und Recht vorausbestimmt zu haben. Die Ausführung aber ist des Thomasius. — Das socialistische System auch in seiner Ausbildung durch Pufendorf kennt nur diese zwey ethischen Wissenschaften ohne Unterabtheilung: die positive d. i. die Theologie, und die philosophische, d. i. das Naturrecht. Ihnen läßt Pufendorf auch die Unterscheidung des forum internum und externum korrespondiren, so daß alle innerlichen, wie wir jetzt sagen moralischen, Pflichten in die Theologie verwiesen werden, der Philosophie d. i. dem Naturrechte nur die äußern überlassen bleiben sollen. Das hält ihn indessen nicht ab, in einem eigenen Titel de promiscuis officiis humanitatis zu handeln, in welchem nebeneinander die völkerrechtlichen Normen de accessu ad litus alienum, de foro praebendo und die Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit erscheinen.

Dagegen vindicirt nun Leibnitz in seinem Briefe über das Pufendorf'sche Naturrecht der Philosophie auch das forum internum. Er gesteht zu, daß die innern Pflichten in das eigentliche Naturrecht zwar nicht passen; aber dennoch könnten sie auch der Theologie nicht überlassen bleiben, sondern müßten aus der ratio gefunden werden. Er statuirt also außer dem Naturrechte und der (positiven) Theologie noch eine rationelle Lehre der innern Pflichten; d. i. eine Moralphilosophie. — — Thomasius, diesem Manne — der, zwar ideenlos wie die ganze Richtung, dennoch durch die Frische und Derbheit seines Verstandes eben so sehr gegen die frühere schulmäßig gekräuselte Behandlung, die er von Anfang an bekämpft, als gegen die Mattheit Wolfs und seiner Nachfolger absticht — war es vorbehalten, das, was Leibnitz ahnete, ins Werk zu setzen. Seine ersten Schriften sind zwar damit beschäftigt, das socialistische System in der überlieferten Weise durchzuführen, und es fehlt auch bey ihm nicht der Titel de promiscuis officiis humanitatis. Aber die Willkühr, mit welcher das forum externum und internum bey den Socialisten gemischt sind, bestimmt ihn, ein Prinzip der Ethik aufzusuchen, durch welches er den beyden Klassen von Pflichten jeder eine eigene Grundlage zu geben im Stande ist, so daß ihr verschiedener Charakter aus der Vernunft bewiesen werden könne, und zwar, wie er behauptet, mit einer Evidenz, daß sie auch dem Beschränktesten (stulto) einleuchten müsse. Damit stürzt er das socialistische System, in dessen Prinzip, dem Trieb nach Geselligkeit, eine solche Ausscheidung nicht untergebracht werden konnte, und setzt den Trieb nach Glückseligkeit an die Stelle. Aus ihm folgert er das doppelte Gesetz: den äußern und den innern Frieden zu suchen. Dieser Unterschei-

dung entspricht denn Recht und Moral — negative Pflicht den andern nicht zu verletzen, und positive ihm zu thun, was man sich selbst wünscht — forum externum und forum internum — Erzwingbarkeit und Nichterzwingbarkeit der Pflicht. Thomasius ist daher der erste, der für die Eintheilung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, die sich schon bey Grotius findet, auch ein Fundament giebt, und der zuerst die Pflichten nach dem Kriterium der Erzwingbarkeit in die regulas justi und in die regulas honesti, decori, officia humanitatis wirklich ausscheidet [22]). Sein späteres Werk: Fundamenta juris naturalis, beschäftigt sich im ersten Buche mit Auseinandersetzung seines neuen Prinzips, die folgenden, indem sie die Anordnung seines ersten Werkes, Institutiones jurisprudentiae divinae, beybehalten, sind blos dazu bestimmt, seine jetzigen Abweichungen von demselben anzugeben. Diese bestehen aber fast in nichts anderem, als daß er überall die Pflichten, welche nicht um des äußern sondern des innern Friedens willen bestehen, und die er früher, den Socialisten folgend, mit jenen zusammen und zwar großentheils als erzwingbar abgehandelt hatte, nunmehr von ihnen sondert, und als unerzwingbar bezeichnet, z. B. die väterliche Gewalt. — In der Wolfischen Schule findet sich hierin kein Fortgang.

Durch das System des Thomasius ist es nun zwar erreicht, daß die materiellen Charaktere, innerer und äußerer Friede, positive und negative Pflicht, und die formellen, Zwang und Nichtzwang, sich gegenseitig korrespondiren; aber nicht, daß diese auch als eine nothwendige Folge aus jenen erscheinen, was doch zu fordern ist. Es ist nemlich kein Grund gegeben,

22) Fund. jur. nat. l. II. c. 6. §. 3. Mit Unrecht hat man dieß seinen Schülern zugeschrieben.

warum die Gebothe, welche den innern Frieden bezwecken, die Erzwingbarkeit ausschließen, die den äußern bezwecken, sie fordern. Es könnte entweder für beyde Arten, oder für keine von beyden der freyen Wahl überlassen bleiben, ob sie erfüllt würden oder nicht. Um diesen Grund geben zu können, und somit die verschiedene Wirkung von Moral und Recht aus ihrer verschiedenen Natur als nothwendig herleiten zu können, mußte an die Stelle des innern und äußern Friedens die innere und äußere Freyheit gesetzt werden. Das geschah durch Kant. Innere Freyheit schließt ihrem Begriffe nach den Zwang aus. Die Gesetze, welche blos sie zum Zwecke haben — nicht unmittelbar die bestimmten Handlungen, zu denen sie sich entschließen soll — widersprechen sich selbst wenn sie zwingen. Die Gesetze zum Ziele der äußern Freyheit hingegen müssen zwingen; weil sich die äußere Freyheit nicht durch die zufällige Erfüllung und Nichtverletzung ergeben kann, wie z. B. das Wohl, weil da Freyheit aufhört, wo der Erfolg von andern abhängt, sollte auch dieser Erfolg wirklich eingetreten seyn. Giebt mir z. B. jemand meine Sache, war er aber nicht genöthigt sie mir zu geben, so habe ich wohl die Sache erhalten; aber es besteht und bestand nicht meine Freyheit über die Sache. So enthält Moral die Gesetze zum Zwecke der innern, das Naturrecht die zum Zwecke der äußern Freyheit. Wiewohl der im Leben vorhandene Unterschied erzwingbarer und nicht erzwingbarer Pflichten allein dazu aufforderte, ein Prinzip zu suchen, aus dem er sich logisch rechtfertigen lasse, und bey dem Aufsuchen desselben allein leitete; so wird nunmehr, nachdem ein solches gefunden ist, umgekehrt das Bestehende nach diesem Prinzipe beurtheilt. Die Ausscheidung im Leben soll gerade die seyn, welche man aus ihm zu fol-

gern vermag. Daher gilt es von nun an entschieden als Anforderung der Vernunft, daß nur die Gesetze, welche die äußere Freyheit zum Zwecke haben, erzwingbar seyn dürfen.

Hiermit hätte die Entwicklung schließen können, wenn nicht dadurch immer noch der eigenthümliche Begriff des Rechtsgebiethes unberührt bliebe, auf welchen die äußere Freyheit nun auch von selbst hinführt — das Recht im subjektiven Sinne. Wie das Rechtsgesetz nach der Eigenthümlichkeit seines Zieles, der Freyheit, nothwendig Zwang fordern muß, so auch daß dieser Zwang vom Belieben dessen abhänge, zu dessen Freyheit das Gesetz besteht. Denn auch, wenn ich den Gegenstand meiner Freyheit zwar mit Sicherheit erhalte, aber es nicht von mir abhängt, ihn auch nicht zu erhalten, so bin ich nicht frey. Der Zwang, durch den ich das Meinige erhalte, muß schlechterdings nur Folge meines Willens seyn, wenn meine Freyheit erreicht seyn soll. Diese Freyheit will das Ethos. Und das Entscheidende dabey ist: es hat sie nicht blos zum Ziele, für welches es die Handlungen der übrigen fordert; sondern es ertheilt sie unmittelbar selbst. Der, für welchen sie festgesetzt wird, hat das Bewußtseyn, daß ihm die Freyheit nicht erst hervorgebracht werden solle; sondern daß er sie schon habe, und von ihr Gebrauch machen dürfe. Sie ist nicht wie z. B. das Wohl etwas, das, wiewohl vom Ethos gefordert, doch sich nur faktisch ergiebt und als Faktisches besteht; sondern sie ist eine Wirkung des Ethos und selbst ein Ethisches. Diese unmittelbare Sanktion der Freyheit findet sich seit den Römern entschieden im menschlichen Leben und Bewußtseyn, vor allem im germanischen. Sie ist Thatsache, die Wissenschaft konnte sie nicht entfernen

und nicht läugnen, sie mußte sie in sich aufnehmen. Damit ergiebt sich ihr aber ein neuer Unterschied des moralischen und des Rechtsgesetzes. Das moralische wirkt blos eine Nothwendigkeit, und hat blos eine Folge für den, welcher dieser Nothwendigkeit unterliegt. Der, für welchen sich irgend etwas aus der Erfüllung seines Gebothes ergiebt, dessen Wohl z. B. bewirkt werden soll, steht in keiner Verbindung mit seinem Gebothe selbst. Sein Verhältniß, welches Grotius aptitudo nennt, ist daher ohne alle ethische Bedeutung, und der Begriff der aptitudo hat sich auch bald in der Ethik verloren. Allein das Rechtsgesetz legt nicht blos Nothwendigkeit auf; sondern es ertheilt auch Freyheit, es hat so, nicht blos wenn es erfüllt wird, sondern schon dadurch, daß es besteht, eine doppelte Beziehung, die eine zu dem, welchem, die andere zu dem, für welchen es gegeben ist, zu dem Verpflichteten und zu dem Berechtigten. Ja der Zwang selbst, durch den seine Pflichten sich von den moralischen unterscheiden, erscheint nur als Folge jener Freyheit, und zum Beweise dessen wird er nicht unmittelbar durch sein Geboth in Anwendung gebracht; sondern nur durch den Berechtigten; wenn er will. So tritt bey ihm die Nothwendigkeit, die es gleich der Moral auflegt, zurück als das Sekundäre, und als das Erste tritt hervor die Freyheit die es einsetzt — das Recht. Daher sprach endlich Feuerbach [23]) den Unterschied der Moral und des Naturrechts so aus: Moral ist die Wissenschaft der Pflichten, Naturrecht die Wissenschaft der Rechte.

Mit dieser Ausscheidung hat sich aber die Ethik in zwey Widersprüche verwickelt, deren Lösung ihr Problem ist. Der

23) Kritik des natürlichen Rechts.

erste ist der zwischen dem moralischen und Rechtsgesetze, und dem was sie nothwendig mit sich führen. Der andere ist der zwischen dem Rechtsgesetze und der Befugniß.

Fürs erste: indem Vernunft sich die äußere Freyheit zum Ziele setzt, kommt sie unvermeidlich dahin, die Möglichkeit eben derselben Handlungen als Rechtsgesetz zu sichern, welche sie als Moral verbiethet. Niemand darf den, der sich selbst tödten, der sein Gut verschwenden will, daran verhindern nach dem Rechtsgesetze, obwohl das moralische es fordert, daß diese Handlungen unterbleiben. Die Wolfische Schule schränkt daher die Befugniß nur auf moralisch erlaubte Handlungen ein. Allein die Moral durchdringt alles Handeln, und es würde am Ende auch die Befugniß wegfallen, müßig zu gehen, weil Müßiggang gegen die Moral ist; sein Eigenthum zu gebrauchen, weil Bedürftige da sind. Kant sucht den Widerspruch dadurch zu heben, daß die Vernunft die äußere Freyheit zu ihrem eigenen Zweck ertheile, damit ihre Gebothe innerlich frey erfüllt werden können. Eine Person würde sich auch in solchem Falle nicht widersprechen. Sie könnte in Versuchung führen, damit der Sieg um so herrlicher sey, sie könnte das, was sie eigentlich will, vorläufig nicht wollen, aus Rücksicht auf das Ende. Allein dieses Aufgeben und Einschränken seiner selbst zu künftigem Zwecke, diese freye Wahl der Mittel ist nicht das Wesen eines Vernunftgesetzes. Vernünftig nothwendig aber für die innere Freyheit ist die äußere keineswegs. Erfahrung zeigt wohl wie sehr sie auf einander wirken, doch ihrem Begriffe nach sind beyde unabhängig. Wenn die Menschen auch am Selbstmorde, an der Verschwendung, am Müßiggange durch äussere Gewalt verhindert sind, so kann dennoch ihre innere Ge-

sinnung dabey seyn, daß sie nicht verschwenden, sich nicht selbst tödten, nicht müßig gehen. Im andern Falle müßte ja die Vernunft nicht blos gegen die Beschränkung durch die übrigen Menschen, sondern auch gegen die Beschränkung durch die Natur sichern. Sie müßte z. B. alle Leute reich machen, damit sie freywillig genügsam seyn können, und auch wieder alle Leute arm, damit nicht der Ueberfluß, sondern die Redlichkeit sie vom Stehlen abhalte. Ja der Widerspruch geht noch weiter. Vernunft fordert als Moral, daß der Zwang abgehalten werde; dagegen als Rechtsgesetz das Gegentheil, daß gezwungen werde. Nun erstreckt sie sich aber als Moral auf alle Handlungen, und so kömmt es, daß sie dieselben Handlungen nothwendig in zweyerlei Weise vorschreibt, durch das was sie in der einen thun muß (erzwingen), etwas begeht, was sie in der andern nicht gestatten kann. Das Rechtsgesetz gebiethet mir den Gläubiger zu bezahlen, ich muß also nach der Vernunft dazu gezwungen werden. Nun gebiethet mir aber Moral dasselbe; es ist also wider die Vernunft, daß ich gezwungen werde. Daher hat **Kant** die Unterscheidung: die Moral ertheile wohl den Rechtspflichten auch ihre Sanktion: aber es werde doch der Inhalt derselben gar nicht von ihr, sondern durch das Rechtsgesetz gegeben [24]). Das hebt aber den Widerspruch gar nicht, so wie nur Moral die rechtlichen Pflichten auch zu den ihrigen macht. Denn damit ist sie genöthigt, auch für diese die zwanglose Entschließung zu fordern. — Deswegen ist in der spätern Periode des Naturrechts überall das Bestreben ausgesprochen, dem Rechte ein

---

24) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre II. Aufl. S. XVI.

selbstständiges Prinzip zu geben, das von der Moral völlig geschieden wäre. Dadurch, glaubt man, würde diesem Widerspruche abgeholfen werden. Allein dazu reicht es nicht hin, das Rechtsgesetz und den Zwang von der Moral, sondern sie müssen von der Ethik überhaupt gesondert werden. Das erfüllte dann Fichte, und er hat dabey das Bewußtseyn, ein längst erkanntes Bedürfniß endlich befriedigt zu haben.

Fürs andere sind Rechtsgesetz und Recht ihrem Begriffe nach widersprechend. Hier fragt es sich nämlich nicht mehr warum ein Rechtsgesetz besteht, ein Gesetz, das mir die Freyheit der andern zu schonen auflegt selbst gegen die moralischen Zwecke; sondern wenn es besteht, wie daraus eine Befugniß abgeleitet werden kann. Denn Recht, die Freyheit zu thun oder nicht zu thun, kann unmöglich aus einem Gesetze folgen, als welches nur das Nothwendige enthält. Der Versuch diese beiden Begriffe zu vereinigen, ist der fortbewegende Trieb in der Geschichte der Grundbegriffe des Naturrechts. Die ältesten fühlen die Nothwendigkeit solcher Vereinigung noch nicht. Bey ihnen wird plötzlich von der Deduktion des Gesetzes und der Pflicht abgebrochen, um das Recht als eine facultas moralis, als eine potentia activa abzuhandeln, der dann nur obenhin als Ursache die natura, lex, consensus oder Deus zugeschrieben wird. So wie das ernstliche Bemühen, hierin einen systematischen Zusammenhang zu finden, aufkam, stemmte man sich dem abstrakten Charakter getreu so lange als möglich dagegen, in der Befugniß einen neuen Begriff zu sehen. Es war daher der nächste Versuch, sie als unmittelbar mit der Pflicht gesetzt, nur als eine andere Seite derselben zu betrachten: „was ich soll, das darf ich auch"; daher enthält jedes Geboth schon seinem Begriffe nach die Berechtigung.

So Wolf, Nettelbladt u. a. Allein das ist nicht Berechtigung; denn diese darf auch unterlassen, und es giebt Rechte auf Dinge, die man nicht soll. Statt in der eigenen Pflicht wurde nun die Berechtigung in der Pflicht des andern gesucht: „wenn ich für dich soll, so darfst du, meine Beschränkung ist von selbst eine Erweiterung für dich". So Heydenreich, Hoffbauer u. a. Allein daraus, daß ich mich zwingen lassen soll, folgt ja noch gar nicht, daß der andere mich zwingen dürfe. Wenn ich, indem ich mich nicht zwingen lasse, unvernünftig handle; ist damit noch nicht gesagt, daß der andere, indem er mich zwingt, vernünftig handle. Die Freyheit des Berechtigten würde so faktisch bestehen, wenn der Verpflichtete wirklich dem Gebothe nachkömmt; aber sie hätte nicht den ethischen Gehalt der beym Begriffe des Rechts gedacht wird, und ihr wirklicher Gebrauch wäre sogar vernunftwidrig, weil man überhaupt die Freyheit des andern nicht beschränken darf. Auch die sonstige Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht z. B. daß ihre Erfüllung vor der der moralischen den Vorzug hat, läßt sich nur dann erklären, wenn es ihr Wesen ist, daß ein vorausgehendes Recht sie fordert. Dann darf man aber nicht wieder das Recht aus ihr herleiten, Es mußte also aufgegeben werden, das Recht aus der Pflicht, sey es der eigenen, sey es des andern zu folgern. Nun blieb keine Wahl, als es aus dem Rechtsgesetze unmittelbar abzuleiten. Der Begriff des Rechtsgesetzes enthalte, wie er gesetzt ist, auch den der Befugniß. Hier stieß man aber eben auf den Widerspruch der lex permissiva. Ein Gesetz kann nur gebiethen und nicht erlauben, der besondere Inhalt des Rechtsgesetzes würde also die allgemeine Natur des Gesetzes aufheben, was absurd ist. Nun ist zwar in der That ein Freyheit ertheilendes Gesetz durchaus

nicht widersprechend, wenn von reell wirkenden Gesetzen die Rede ist. Denn es läßt sich überhaupt von keiner lebendigen Ursache vor der Erfahrung sagen, was sie vermöge und was nicht, und daß Freyheit nach ihnen entsteht, zeigt gerade Erfahrung. So macht das Naturgesetz der Zeugung den Sohn selbstständig gegen den Vater, das Gesetz des Staates sanktionirt die Freyheit des Bürgers, und das Geboth des Herrn macht den Sklaven frey. Allein das Vernunftgesetz kann Freyheit nicht ertheilen; weil es die Handlungen die es einräumen sollte, als Folge enthalten, daher vorschreiben müßte. Der allgemein gefühlte Widerspruch in der lex permissiva hat also keineswegs die Wahrheit: aus einem Gesetze kann sich keine Freyheit ergeben. Sondern die: was sich logisch ergeben soll, kann sich nicht als mögliches, sondern nur als nothwendiges ergeben. Dennoch konnte man nicht mehr zurück, und die Befugniß mußte im Begriffe des Rechtsgesetzes durchaus gefunden werden. Da ergriff Kant den Ausweg, er enthalte sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar: das Rechtsgesetz, das etwas, aber nicht alles gebiethet oder verbiethet, setzt damit eine leere Sphäre, in dieser kann von ihm aus beliebig gehandelt werden — das ist Befugniß. Allein das ist nur eine negative, nicht eine positive Erlaubniß, ein Nichtverboth ist noch kein Recht. Die Freyheit würde auch hier und ungeachtet der Zwangspflicht der andern nur als eine faktische folgen, und die Eigenthümlichkeit der Rechtspflicht nicht erklärt seyn, eben so wie bey dem Versuche, das Recht aus der Pflicht des andern abzuleiten. Also direkt als positive Erlaubniß muß das Rechtsgesetz die Befugniß enthalten — darauf besteht zuletzt noch Feuerbach — und dieses ist auf der andern Seite wieder nicht möglich; weil ein positiv erlaubendes Vernunftgesetz

ein Widerspruch ist. So mußte denn der letzte Schritt des Naturrechts geschehen: das Recht des Menschen mußte die Stelle eines Ursprünglichen enthalten, aus welchem selbst erst das Rechtsgesetz sich ergiebt. Nun war der Verlauf der: zuerst erschien es als Folge der Pflicht — denn es liegt im Wesen des Ethos die Pflicht ursprünglich zu wollen — sodann als Grund der Pflicht aber doch als Folge des Rechtsgesetzes, zuletzt als Grund des Rechtsgesetzes selbst. Damit hat es aber aufgehört aus der Vernunft zu folgen, es ist selbst die erste Annahme, und braucht sich auch die Herrschaft des Rechtsgesetzes nicht mehr gefallen zu lassen, das Naturrecht fällt aus der Ethik heraus. Dieser Schritt geschah auch in dieser Beziehung, wie in der zuerst erwähnten durch Fichte, und ist nur ein integrirendes Glied in der Gestalt, welche die ganze Philosophie durch ihn erhielt. Dort ist also sowohl er selbst als seine weitern Folgen zu betrachten.

Man muß sich aber nun die Frage beantworten: warum bemüht sich denn das Naturrecht vergeblich Recht aus Pflicht oder Pflicht aus Recht abzuleiten, warum läßt es nicht beyde mit einem Schlage aus dem Rechtsgesetze folgen? Dann würden die Charaktere der vollkommenen Pflicht aus dem mit ihm zugleich gesetzten Rechte, und umgekehrt die positive Berechtigung aus der mit ihr zugleich gesetzten Pflicht des andern erklärt. Dem steht nur im Wege, daß solche Produktion keine logische mehr ist. In einem lebendigen Leib ist wohl etwas zugleich Wirkung und Ursache eines andern. Aber die vernünftige Deduktion kann nur das eine in dem andern, oder beyde, nicht durch einander bedingt, im höheren Begriffe finden. Der Versuch, Recht und Pflicht zugleich hervorgehen zu lassen, der gegen das Ende der Richtung keineswegs fehlt, ist

daher ein bloß synkretistischer, sie kommen nebeneinander heraus, statt durch einen lebendigen Trieb ein Ganzes zu werden, und dieser Versuch kann daher auch das Beabsichtigte nicht leiten, wie Feuerbach[25]) ihm nachgewiesen hat. Die abstrakte Ethik fordert, wie oben ausgeführt worden, keine Zustände, sondern nur Handlungen des Individuums. Das Rechtsgesetz kann nicht in die Welt sagen: es bestehe ein Staat! weil nur Vereinzelte sind, die es hören. Es kann eben so wenig sagen: du sollst in deiner Freyheit gesichert seyn! weil dieß nicht Sache seiner Macht ist. Es kann nur zu dem einen sagen: ich verwehre das nicht! und zu dem andern: du sollst dir dieses gefallen lassen! Was aber für den einen gesagt wird, ist für den andern nicht da. Jedem muß das, was für ihn gelten soll, als Recht oder als Pflicht, seine „selbsteigene Vernunft" erklären, die bloß zu ihm, nicht zu den andern spricht[26]). Das Nichtverboth des einen und die Beschränkung des andern kommen so wenig in Zusammenhang als zwey, deren jeder von dem andern träumt. Es ist keine reelle Macht über ihnen und kein reeller Zustand um sie, der sie verbände. Das Recht würde nur dann als natürliches Ergebniß des Vernunftgesetzes erscheinen, wenn dieses so lautete: du sollst dir deine Freyheit sichern, Eigenthum behaupten! hiermit würde es wirklich eine Nothwendigkeit auflegen. Allein so lautet das Rechtsgesetz nicht, und wenn es so lautete, so beständen nur Pflichten, keine Rechte.

In alle diese Schwierigkeiten kam das Naturrecht noth-

---

25) l. c. pag. 209 ff.

26) So erklärt es auch auf das bestimmteste Feuerbach l. c. pag. 147. 148.

wendig durch die Beschaffenheit seines Prinzips. Aus der Vernunft kann sich nicht Verschiedenartiges, freywillig gegen einander Abgegränztes ergeben. Vernunft kann kein gegen sie selbstständiges Produkt erzeugen. Der Mensch isolirt denkend ist nur zu isolirten Handlungen aufgefordert, kein Zustand, in den er zugleich mit mehreren gehörte, kann sich ihm als Vorschrift oder Sanktion kund geben. — Man halte daher die hier aufgedeckten Schwierigkeiten und Widersprüche nicht für überflüssige Subtilität. Subtilität ist ja überhaupt nur das Bemühen, die Resultate durch eine solche Folgerung zu erhalten, welche die Merkmale des Begriffs allein strenge festhält und nichts sich gefallen läßt und hereinzieht, was die lebendige Wirklichkeit aus der Sache bildet. Und worin besteht die abstrakte Philosophie anders als in diesem Bemühen? Ihr Wesen ist also Subtilität, und zu untersuchen, wohin man mit dieser gelangt, ist der einzige Weg sie einzusehen und zu würdigen. Sie hätte gewonnenes Spiel, wenn man die Anforderungen, die sie überhaupt aufstellt und durchzuführen behauptet, nicht auch im Werke selbst an sie machte, und sie strenge darauf verwiese. Sie will es auch nicht anders. Denn alles das, wozu jene Subtilität nöthigt, ist, wie gezeigt worden, von den hervorragenden Intelligenzen der Richtung wirklich anerkannt, und der wissenschaftliche Fortschritt danach eingerichtet worden. Es bewährt sich hier was oben behauptet wurde: der geschichtliche Verlauf selbst bildet das Gericht.

Drittes Kapitel.

Die Rechtslehre.

(Naturrecht im spätern Sinne.)

Die Gleichheit. — Die Deduktion des Naturrechts aus dem Begriffe der Freyheit — Begriff des Urrechts und seine Geschichte — Negativer Charakter des Naturrechts. — Verhältniß des Naturrechts zum römischen Rechte. —

Man kann die Logik das Herz der neueren Philosophie nennen, das ihre Pulse aussendet und wieder in sich zurückschlingt; das Naturrecht aber ihr Angesicht, in welchem die Seele sich spiegelt. Denn Freyheit der Menschen, die geheime Triebfeder in allen ihren Bestrebungen, zeigt sich hier auch als ausgesprochenes Prinzip.

Ist die Freyheit aus dem Begriffe des Menschen gefolgert, so muß sie für jeden in gleichem Maaße sich ergeben. Und ist diese Freyheit das ausschließliche Ziel aller Zwangsgesetze, so ist nichts, was die Gleichheit aufheben könnte. Zur Ungleichheit des Rechts gelangt eine Ethik, die von dem Ziel der Verhältnisse ausgeht. Soll ein Stand der Ehre, ein Repräsentant der göttlichen Majestät bestehen, so muß jenem ein Vorzug der Geburt, diesem Heiligkeit und Unverletzlichkeit zugestanden werden. Die Bestimmung der Familie weist dem Manne eine andere rechtliche Stellung an als der Frau. Ungleichheit des Rechts würde auch das Ideal des Menschen *fordern*, jene höchste Beschaffenheit seines Wesens zu der er bestimmt ist. Die größere Annäherung an sie müßte größere Freyheit und Berechtigung erzeugen. Aber der *Begriff* des Menschen ist bey allen und in jedem Verhältnisse vorhanden. Darum ist völlige Rechtsgleichheit die An-

forderung des Vernunftrechts, sie wird von sämmtlichen Naturrechtslehrern, von den ältesten wie von den neuesten, gemacht. Folgerichtig durchgeführt verbiethet sie Vorzüge der Geburt, Majestätsrechte, wenigstens unwiderrufliche, Rücksicht auf die Individualität, sey es als Bevormundung oder als Anerkennung des Ideals. Sie führte dahin, den Frauen gleichen Antheil an der Staatsverwaltung zu gestatten, wie den Männern, und selbst Kinder im Alter des Denkens, bey welchen also der Begriff des Menschen besteht, müßten das Recht haben, nicht bevormundet zu werden, und gleiche Stellung mit den übrigen zu erhalten. Der platonische Grundsatz: „jedem die Stellung wozu ihn Natur angewiesen!“ und dieser: „jedem die gleiche!“ sind der äußerste Gegensatz.

Die Freyheit als Prinzip des Naturrechts ist aber zunächst ohne Inhalt d. i. ohne bestimmten Gegenstand und ohne Schranke. Das Naturgemäße wäre, daß jedes Recht zuerst durch seinen Gegenstand bestimmt werde, und daraus sich die Schranke ergebe. Hier muß die Bestimmung umgekehrt vor sich gehen. Denn der Gegenstand kann aus jener leeren Freyheit nicht gefunden werden: wohl aber die Schranke an der gleichen Freyheit der übrigen. Aus dieser Schranke sind daher die bestimmten Gegenstände der Rechte abzuleiten; wenn sie anders blos nach der Vernunft abgeleitet werden sollen. Es werden die verschiedenen Gegenstände der Erfahrung, als Untersatz, unter den Begriff der gleichen Freyheit aller, als Obersatz, gestellt und die Conclusion muß die bestimmten Rechte und Institute ergeben. Dieses auszuführen ist eben die Thätigkeit des Naturrechts. — Unter den Gegenständen, welche subsumirt werden, scheiden sich aber sogleich zwey Classen durch ihre generische Verschiedenheit. Es giebt

nämlich solche Gegenstände, in deren Besitz der Mensch schon mit seinem Daseyn sich befindet z. B. das eigene Leben, die eigenen Gedanken, der Gebrauch der Glieder u. s. w. und solche, mit denen er erst in verschiedener Weise in Berührung tritt, sich mit ihnen verbindet, und wieder von ihnen trennt, oder die doch nicht bey jedem Menschen gedacht werden müssen. Das ist die Unterscheidung der angeborenen und erworbenen Rechte (jura connata und acquisita). Auf sie führt schon das verschiedene Verhältniß bey der Deduktion. Man braucht nur das Daseyn des Menschen zu analysiren, um die jura connata zu erhalten, und erhält sie dann auch als bestimmte. Ich habe ein Recht auf diese d. i. meine Glieder u. s. w. Für die jura acquisita aber müssen Gegenstände außer dem Menschen und müssen Vorgänge subsumirt werden, und dann erhält man sie nur als abstrakte z. B. Rechte über Sachen, erst das Faktische entscheidet über welche. Es stellt sich aber auch sogleich die Relevanz des Unterschiedes in den Folgen dar. Nach der postulirten Gleichheit müssen die angeborenen Rechte dem einen wie dem andern in gleicher Weise zukommen, während es sich bey den erworbenen eben erst fragt, in wie weit durch den Vorgang, welcher zu ihnen führt, jene ursprüngliche Gleichheit aufgehoben werden darf, und in wie weit sie im bestimmten Falle aufgehoben ist — daraus die Folge für die Veräußerlichkeit und für die Beweislast. Deswegen haben schon die ältesten Schriftsteller die Unterscheidung der angeborenen und erworbenen Rechte. Pufendorfs Unterscheidung der obligatio connata und adventitia ist mit ihr völlig dasselbe; denn zu der ersten rechnet er die „obligatio omnium hominum adversus quoslibet homines qua tales, per quam invicem jus naturae usurpare,

socialemque vitam agere debent [27]." Doch ist bey Thomasius die Bestimmung noch ungenau. Jura connata sind ihm diejenigen, welche man ohne consensus des Obligirten hat, so daß auch die patria potestas darunter gehört [28]. Näher kömmt Wolf: "jus connatum homini ita cohaeret, ut ipsi auferri non possit [29]". In seiner ganzen Schärfe faßt Hoffbauer [30]) den Unterschied. Er sondert von den angeborenen Rechten nicht blos die, welche den Vorgang des Vertrags, sondern alle, die überhaupt einen bestimmten Vorgang voraussetzen. Dieß ist denn der allgemein leitende, wenn auch nicht überall klar erkannte Begriff. Allein Kant hob scheinbar diesen Begriff wieder auf. Die frühern nämlich handelten die natürliche Gleichheit der Menschen und die jura connata ganz abgesondert von einander ab. Kant, systematisch durchgreifend, sucht ihren Zusammenhang; er findet ihn aber darin, daß er beyde für einen und denselben Begriff erklärt. So läugnet er die Mehrheit der angeborenen Rechte, und führt sie alle auf das eine zurück, welches kein anderes ist, als jene ursprünglich gleiche inhaltslose Freyheit selbst, nach Kants Definition: das Recht nicht bloßes Mittel des andern zu seyn. Von nun an tritt an die Stelle der jura connata der Begriff des Urrechts. Kant muß aber doch einräumen, daß mit jenem Freyheitsbegriffe die einzelnen angeborenen Rechte z. B. das Recht auf guten Namen keineswegs unmittelbar ausgesprochen sondern erst logisch zu deduziren sind, und daß

27) Pufend. Elementa jur. nat. l. I. defin. 12. §. 1.

28) Thomas. jur. div. l. I. c. 1. §. 80. ff.

29) Wolf jus nat. l. I. c. 3. §. 74.

30) Hoffb. l. c. S. 122 ff.

diese Deduktion doch auch wieder anderer Art ist als die des Eigenthums, der Verträge u. s. w., und dieser Unterschied sich in der Beweislast wirksam zeige. So hat er zwar dem Worte nach die jura connata verbannt; aber nicht der That nach. Sondern es ist nun der leere Freyheitsbegriff, das Urrecht, der Mittelpunkt des Naturrechts, aus welchem denn zuerst das unmittelbar in ihm Enthaltene und sodann erst das noch anderer Vorgänge Bedürftige hervorgeht.[31] Indem das Daseyn des Menschen analysirt wird, ergeben sich die Rechte auf das eigene Leben, die Glieder, den guten Ruf, die Möglichkeit des Erwerbs. Sodann indem die Gegenstände außer ihm subsumirt werden, die Rechte auf Sachen, auf Handlungen anderer und zwar entweder vorübergehend oder in dauernden Verhältnissen. Dieß ist das System des Naturrechts.

Der abstrakte Charakter stellt sich auf solche Weise im Naturrechte völlig so, wie in der Philosophie überhaupt dar. In beyden ist alles nur die logisch nothwendige Folge eines Grundbegriffs. Dieser Grundbegriff, von dem nicht mehr abstrahirt werden kann, Substanz, ist in der Philosophie das leere Seyn, in der Ethik ist es der Begriff des denkenden Wesens. Dieser wird nun selbst wieder der Grundbegriff der philosophischen Rechtslehre, so daß alle einzelnen Rechte und Institute nur als seine Affektionen erscheinen. Das Naturrecht trägt daher auch wie die abstrakte Philosophie im Ganzen den negativen Charakter. Wie die Substanz des Spinoza oder Hegels das ist, was nicht weggedacht werden kann, das reine Seyn ohne Inhalt, bloßes Nichtnichtseyn, so ist

31) Kant metaph. Anfangsgr. d. Rechtsl. 2. Ausg. S. XLV.

auch die hier zu Grunde gelegte Freyheit nicht positive Macht (ähnlich der Freyheit Gottes die Welt zu schaffen, der Freyheit der platonischen Weisen den Staat zu regieren) sondern ohne Inhalt, nur dasjenige, mit dessen Abseyn der Begriff der Freyheit nicht mehr besteht — das Nicht-Mittelseyn, Nicht-Unperson, Nicht-Sklave seyn. In gleicher Weise ist auch die Entwicklung aus diesem Begriffe eine negative, d. i. eine blos logische. Es darf nämlich kein Recht, kein Institut sich ergeben, das erst hervorgebracht zu jenem leeren Freyheitsbegriffe als ein Neues hinzuträte; sondern nur solche, von denen sich nachweisen läßt, daß, wenn er ausgesprochen ist, auch ihr Nichtdaseyn unmöglich ist.

Die Verwandtschaft des Naturrechts mit dem Römischen ist allgemein anerkannt und schon daraus klar, daß die römischen Institute, wie es wirklich geschah, in die naturrechtlichen Lehrbücher aufgenommen werden konnten. Zur Beleuchtung des Naturrechts möchte daher nichts förderlicher seyn, als seine Uebereinstimmung und seine Verschiedenheit zu dem römischen Rechte scharf zu bezeichnen, und den Grund von beyden zu zeigen.

Das römische Recht erkennt wie das Naturrecht ein Recht des Individuums unabhängig von jeder göttlichen Anforderung über ihm. Wo aber immer der Mensch sich in irgend einer Beziehung von dem Zusammenhange losreißt, in den er geschaffen worden, da entsteht ein Mangel an Bildungstrieb und Bildungskraft und damit der abstrakte Charakter. Bey den alten Germanen, obwohl sie an Unabhängigkeit und Liebe derselben die Römer überragten, war dennoch jedes Recht zugleich von der Pflicht durchdrungen, die Ehre — vielleicht nur ein anderer Ausdruck für Freyheit — die ihr Leben beseelt,

ist nicht blos unantastbares Gut; sondern auch eine heilige Macht, die zu jeder That eben so sehr auffordert, als sie zu ihr bevollmächtigt. Deswegen befindet sich die germanische Rechtsansicht immer in der Totalität des Lebens, jede Befugniß entsteht, bildet sich fort, ändert sich mit den mannigfachen Beziehungen, die um sie herum leidend und thätig an sie rühren, und wird unausgesetzt zugleich mit ihnen beurtheilt. Es entstehen durch die Wechseldurchdringung mit ihnen immer neue Arten der Anwendung, die keineswegs schon ursprünglich mit ihrem bloßen Daseyn bezeichnet waren; das römische Recht dagegen, da es jede Befugniß isolirt faßt, hat eben damit von allen lebendigen Verhältnissen abstrahirt, und kann nur das erhalten, was unabänderlich mit ihrem Begriff gegeben ist. Darin besteht das abstrakte Fortschließen der Römer von den vorhandenen Rechten und Gesetzen, welche deren Inhalt bezeichnen. Mit der Leere des Lebens ist der logische Charakter überall von selbst eingetreten; denn er ist nicht etwas erst zu Erwartendes, sondern nur was immer noch übrig seyn muß. Wenn die Kraft, die Neues bildet, zurückweicht; so bleibt alles, wie es ist, und in einem unverrückbaren Begriff gebannt feststeht. So weit sind das römische Recht und das Naturrecht übereinstimmend. Allein das römische Recht faßt nur die schon vorhandene Befugniß isolirt auf. Sein abstraktes Fortschließen beginnt also erst von gegebenen Rechten und Gesetzen. Diese selbst aber — die Basis der Folgerung — sind ihm aus der Totalität des Bewußtseyns und der Verhältnisse der Nation hervorgegangen, Religion, Patriotismus, Familie, Nahrungsweise, diese lebendigen Ursachen haben sie bestimmt, die ihrer Natur nach etwas positives wirken, etwas, was sie nicht selbst schon sind, erzeugen müssen. So hat es

eine Mannigfaltigkeit von Rechten und Gesetzen, deren jedes sein eignes Daseyn hat, die in keinem Begriffe — man mag unterlegen, welchen man will — enthalten sind. Es ist ein positives Recht. Dagegen das Naturrecht isolirt den Menschen gleich von vorn herein. Was sich hier ergiebt, ist schon abstrakt entstanden. Der Ursprung der Rechte und Rechtsbestimmungen ist der leere Begriff der Freyheit, und es darf schon zu diesem Grundbegriffe nicht Neues hinzukommen. Nicht blos die Anwendung, sondern die Erzeugung selbst trägt den Lebensmangel. — In Rom konnte neben der persönlichen Berechtigung und im Einklange mit ihr auch ein selbstständiges Recht des Staates, eine Anerkennung des Oeffentlichen, vom Menschen nicht abhängiger Zustände, bestehen. Denn der Rechtszustand hat dort eine lebendige Quelle. Das Naturrecht sucht logische Einheit, es kann nur einen Begriff zur Basis haben. Da es einmal vom Rechte des Individuums ausging, schließt seine Folgerung das des Staates aus, und es duldet keine Zwangspflicht die nicht aus der Freyheit der einzelnen hervorgeht. Endlich ist, wie oben auseinander gesetzt worden [32]), aller logische Zusammenhang zeitlos. Was Vernunft fordert, enthält sie ohne allen Vorgang, und was sich auf einen Vorgang gründet, das folgt nicht aus ihr. Rechte, die durch Geschichte entstanden sind und sie voraussetzen, sind nicht die logisch nothwendigen. Das römische Recht erkennt die reelle Wirkungsart der That und Begebenheit an, es abstrahirt nicht von Zeit und Geschichte. Sondern was diese einem jeden beschieden hat nach den bestimmten Satzungen in der bestimmten Zeit, das eben ist sein unantastbares Recht

32) S. oben II. Buch 1. Abschn.

(jus quaesitum) und wird ihm heilig gehalten. So erklärt es sich, wie die Nation bey gleichen Tugenden und Mängeln dennoch in ihren zwey Ständen so entgegengesetzte Handlungsweise zeigt, in den Patriziern rücksichtslos leidenschaftliche Verfolgung ihrer Prärogative, in den Plebejern beispiellose Mäßigung, während sie empörende Härte erdulden. Es ist die in den Augen der Nationen anerkannte Heiligkeit jedes erworbenen, d. i. in der Geschichte entstandenen Rechts. In dem ganzen Kampfe erscheint dadurch der höhere Stand als der, welcher das Seinige schützt, und dem daher der Gebrauch jedes Mittels nicht verargt wird; der untere hingegen als der, welcher es ohne Fug angreift. Und es ist gewiß nicht Befangenheit oder Unkunde des Livius, wenn er den Kampf in diesem Charakter auffaßt, sich als Römer auf die patrizische Seite neigt, und in den Reden sogar ausgezeichneter Plebejer die Unternehmungen dieses Standes als Aufruhr und Widerrechtlichkeit bezeichnen läßt. Die eigenthümlich römische Gesinnung hält alles Erworbene für unverletzlich, gleichviel zu welchen Resultaten es führt, wie sein Gebrauch sich zur Menschlichkeit verhält, und endlich ohne alle Rücksicht darauf was bestehen würde, wenn man sich die Vorgänge, durch die es erworben worden, hinwegdenkt, da es doch denkbar ist, daß sie unterblieben wären. Ganz im Gegentheile führt jene logische Ableitung der Rechte zur Nichtachtung und Zerstörung alles Erworbenen. In jedem Augenblicke fordert Vernunft aufs Neue — denn sie fordert es unaufhörlich — daß die Begebenheiten ignorirt, das Wahre aus ihr allein gefunden, und daher alles, was sich außerdem gebildet, vernichtet werde. Dieß ist der Trieb des Raisonnements, welches in der neuesten Zeit alle Standes- und Gewerbsprärogative aufhob, um den ewi-

gen, d. i. zeit- und thatlosen Zustand der Vernunft herzustellen. Zu der Nichtachtung des damals vorhandenen Zustandes hat ohne Zweifel in ihm selbst eine nachdrückliche Aufforderung gelegen. Das aber bedachte man nicht, da man nur logisch Nothwendiges bestehen lassen wollte, daß das Leben, eben weil es Leben ist, nicht ohne Geschichte und Aenderung ist, und um jenes Ziel zu erreichen, jeder Moment den Akt der Zerstörung wiederholen müßte. Das Prinzip der Freyheit, blos logisch entwickelt, dient also keineswegs dazu, die Rechte der lebendigen Menschen zu sichern; sondern umgekehrt, es hebt sie auf, damit blos Consequenz bestehe.

Die besondere Eigenthümlichkeit des römischen Rechts zu bezeichnen, durch welche sie jede Befugniß noch mehr isolirt als selbst die naturrechtliche Deduktion, muß auf einen andern Ort verspart werden.

Viertes Kapitel.

Die einzelnen Institute des Naturrechts.

Die beyden widerstreitenden Prinzipien der Vernunftphilosophie und ihre Durchführung durch alle Lehren des Naturrechts: Controverse über die angeborenen Rechte — über das Eigenthum — über die Verbindlichkeit der Verträge — über den Inhalt der Verträge, Ausscheidung der veräußerlichen und unveräußerlichen Rechte — über den Staat. — Anfängliche und spätere Stellung des Naturrechts zum positiven Rechte. — Untreue des Naturrechts gegen seine geforderte Methode.

Das reelle Daseyn des Philosophirenden und das Denkgesetz wurden oben als die beyden nothwendigen Prinzipien der Vernunftphilosophie bezeichnet, und zugleich ihr Widerstreit in der Produktionsweise hervorgehoben [33]). Die allgemeine Entwicklung des Naturrechts hat nun nur diese Prinzipien und daher

33) S. oben II. Buch 1. Abschn.

auch ihren Widerspruch enthalten. Durch ihn kam es, daß Recht und Rechtsgesetz nicht in Verbindung gebracht werden konnten, daß das Naturrecht Freyheit des Menschen zur Grundlage macht, und dennoch erworbene Rechte nicht anerkennt. Die Genesis der einzelnen Institute ist nun gleichfalls nichts anderes, als eine Wiederkehr derselben Schwierigkeit, desselben gegenseitigen Aufhebens, wenn man das eine oder das andere befolgt. Das ausschließliche Prinzip der Rechtsgesetze soll die Freiheit seyn. Faßt man sie als die reelle Freyheit, so ist recht, was sie thut, faßt man sie als den Begriff der Freyheit, so ist recht was sie ist (in beyden Fällen die Beeinträchtigung anderer ausgenommen). Nach jener reellen Wirkungsart ergiebt sich aus ihr eine Veränderung des anfänglichen Zustandes, die bis zum völlig entgegengesetzten, wo sie sich selbst aufgegeben hat, fortgehen kann und gar keine Schranke duldet. Nach dieser ist gar keine Veränderung möglich. Der Zustand ist nothwendig gegeben, und die Freyheit hat nicht die Freyheit, indem sie sich irgendwo selbst einschränkte, etwas gegen die logische Folgerung zu bewirken. Denn die Wirkungsart der Freyheit und die logische sind sich eben darin entgegengesetzt, daß diese immer nur setzt, was sie schon ist, jene etwas anderes hervorbringen kann. — Deswegen findet man im Naturrecht über jedes Institut zwey entgegengesetzte Meinungen, von denen immer die eine sich auf jenes, die andere auf dieses Prinzip unbewußt gründet, und die niemals zur definitiven Entscheidung gelangen können.

Von den angeborenen Rechten, dem Rechte auf Leben, Glieder, Ehre, der Erwerbmöglichkeit fordert logische Deduktion unmittelbar aus dem Begriffe des Menschen, daß sie da seyen. Sonach sind sie immer nothwendig, und es ist gegen

die Vernunft, wenn sie in irgend einem Augenblicke nicht bestehen. Dann kann es nicht vom Belieben abhängen, sie aufzugeben. Sind aber Leben, guter Ruf wirklich meine Rechte, Sache meiner Freyheit, so muß ich sie behalten und nicht behalten, ihnen auch entsagen können, wenn ich will. So räumt Fichte [34]) ein, daß man selbst seine Gedankenfreyheit rechtlich veräußern könnte; wenn dieses nur faktisch möglich wäre. Nach dieser Folgerung ist der Mord eines Menschen, der ihn selbst fordert, keine Rechtsverletzung, volenti non fit injuria. Nach jener ist er eine solche; denn es ist zwar nicht gegen das, was dieser Freye wollte, wohl aber gegen das, was aus dem Begriffe seiner Freyheit folgt, gehandelt. Daher bekennt sich ein und derselbe Schriftsteller, und nicht einer zweyten Ranges, zuerst zu der einen, sodann zu der andern Meinung [35]).

Der Consequenz aus der gleichen Freyheit würde arithmetisch gleiche Zutheilung der Objekte, Gütergemeinschaft, abwechselnder Gebrauch, entsprechen. Das widerspricht aber der lebendigen Freyheit. Diese läßt sich die Objekte nicht ohne ihren Willen zutheilen, sie muß selbst die Ursache des Besitzes seyn, hat sie dieselben aber gewollt und ergriffen, so will sie ausschließlich über sie herrschen; denn sie muß ihrer Natur nach etwas bewirken können, und kann das nicht bey einer Gemeinschaft jener Art. Ihr entspricht Eigenthum und sein ursprünglicher Erwerb durch Besitzergreifung, sein abgeleiteter

---

34) Fichte in der anonym erschienenen Schrift: Beytrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. 2te Ausg. 1. Theil. S. 228.

35) Feuerbach Revision 2c. 2. Thl. S. XXIX. und Lehrbuch. 1. Ausg. §. 40. Anm.

durch Uebertragung. Nun kömmt es aber, daß der Rechtszustand durch Vorgänge, die geschehen und unterbleiben konnten, bestimmt wird. Dem einen Menschen werden durch die That des andern, die er nicht verhindern konnte, die Objekte entzogen, und es entsteht, wenn auch bey ursprünglich und dem Gedanken nach gleicher Möglichkeit der Herrschaft über die Außenwelt doch wirklich und in dem bestimmten Fall eine Ungleichheit. Im römischen Recht ist dieß völlig übereinstimmend, denn es erkennt die Thaten des freyen Menschen als das Bestimmende des Rechtszustandes; das Naturrecht aber nur die logischen Folgen aus dem Begriffe seiner Freyheit, und ein Zustand, der nicht bewirkt werden mußte, ist nicht logisch nothwendig. Die Geschichte der philosophischen Lehre vom Eigenthum zeigt denn auch das ewige Schwanken zwischen diesem Dilemma. Nach Grotius folgt aus der Vernunft eine solche Gemeinschaft der Menschen an allen Sachen, wie sie jetzt noch an öffentlichen Plätzen z. B. dem Theater besteht. Keiner kann über ein bestimmtes Objekt ein dauerndes Vorrecht vor dem andern erlangen; sondern nur im faktischen Besitze nicht gestört zu werden, hat er ein Recht, vermöge seiner Persönlichkeit, nicht vermöge eines Rechts an der Sache, und nur so lange und so weit als dieses faktische Verhältniß reicht [36]. Pufendorf, dem neuere hierin folgen, mißversteht Grotius, wenn er ihm den Gedanken einer positiven Gütergemeinschaft unterlegt. Die eigene Meinung des Pufendorf ist nur darin von jener verschieden, daß er selbst diesen Anspruch auf Ungestörtheit des faktischen Zustandes läugnet: wenn einer Früchte gesammelt habe, dürfe der andere sie ihm

---

36) Grotius l. II. c. 2. §. 2.

wieder entreißen [37]). Indem Thomasius letzteres verwirft als ein von Pufendorf selbst widerlegtes „jus Hobbesianum" ist er also wieder zür Ansicht des Grotius zurückgekehrt [38]). Später aber scheint er eine positive Gütergemeinschaft als das vernünftige zu betrachten [39]). Entschieden ist dieß der Fall bey Nettelbladt [40]). Darin aber stimmten alle Pfleger des Naturrechts vor Kant überein, daß unmittelbar aus der Vernunft Gemeinschaft aller Sachen (communio primaeva) sey es nun in was immer für einer Art folge, und die Möglichkeit, daß gesondertes Eigenthum durch Occupation entstehe, ihren Rechtsgrund nur in einer ausdrücklichen oder stillschweigenden vertragsmäßigen Festsetzung haben könne. Selbst nach Thomasius räth zwar Vernunft die Occupation; aber nicht so praecise und distincte, daß nicht noch ein pactum dazu vonnöthen wäre. Erst Kant geht den entgegengesetzten Weg und läßt durch die willkührliche Handlung des Menschen es bewirken, daß Sachen dauernd an seine Rechtssphäre geknüpft werden. Ihm folgen die spätern. Fichte, Fries rechtfertigen zwar wieder, wie die frühern, das Institut des Eigenthums allein aus der Uebereinkunft der Menschen; allein sie kommen dazu aus einem ganz andern Standpunkte. Ob und warum Verträge hinreichen, Eigenthum zu übertragen, oder das Institut selbst vernünftig zu machen, gehört nicht in die Lehre des Eigenthums. Hier war es nur darum zu thun, ob es der freyen That des Einzelnen, der Zueignung einge-

37) Puf. jur. natur. l. IV. c. IV. §. 3.

38) Thomas. jur. div. l. II. c. 10.

39) Thomas. fundam. eodem.

40) Nettelbladt jurispr. nat. §. 255 ff.

räumt werde, die Gleichheit, welche unmittelbar im Freyheitsbegriffe liegt, aufzuheben.

Um dieselben Angeln dreht sich die Controverse, welche vielleicht die wichtigste des Naturrechts genannt werden kann, obwohl sie erst in der spätern Zeit so allgemein Gegenstand der Bearbeitung wurde, nämlich die über die Verbindlichkeit der Verträge. Alle Einwürfe gegen dieselbe sind darauf gegründet, daß man keinen geschichtlichen, durch Handeln bewirkten Zusammenhang zwischen dem Momente der Zustimmung und dem der Leistung annimmt; sondern nach dem Charakter der Abstraktion jeden isolirt an dem Begriffe der Freyheit mißt. Daß ich jetzt muß weil ich ehemals wollte, läßt sich so nicht herausbringen. Damals durfte ich lügen nach dem Rechtsgesetze, und jetzt, d. h. zeitlos, liegt in meiner Freyheit das Nicht-müssen. Die Erzwingbarkeit der Vertragspflicht ist daher gegen die Vernunft. Die Verbindlichkeit aus Verträgen ist für den Einzelnen, was die Rechtsungleichheit fürs Ganze. Die Thaten der Nation, selbst die absichtlichen, von gestern können nicht bewirken, daß heute ein Zustand bestehe, der nicht schon abgesehen von allen Thaten bestehen müßte. Und wie das Volk von seiner Geschichte, so kann und muß auch ich von der meinigen, nämlich von dem was ich gestern that und wollte, abstrahiren. Dagegen raisonniren die Vertheidiger der Vertragspflicht von der Betrachtung der lebendigen Person aus. Sie muß handeln, die verschiedenen Zeiten ihres Handelns verbinden, und dadurch für den Rechtszustand etwas bewirken können. Dadurch entsteht aber etwas gegen ihre jetzige Freyheit und sohin auch gegen den Begriff ihrer Freyheit. Dieser Streit über die Verbindlichkeit

der Verträge wird in seinem Wesen noch klarer, wo er sich auf die Möglichkeit ihres Inhalts ausdehnt:

Der Vertrag ist das vorherrschende Institut nicht bloß für die Entstehung der Forderungsrechte, sondern für das Naturrecht im Ganzen. In ihm ist alles durch den Willen des Menschen gewirkt, das Recht, die Pflicht, daß sie sind, wie sie sind. Ein System, das durch das Interesse menschlicher Freyheit getrieben wird, kann keinen andern Hebel gebrauchen als den Vertrag. Mit ihm sucht man das Heterogenste, Eigenthümlichste, alles in gleicher Weise zu bewegen. Aus ihm pflegte man selbst die Gültigkeit der Testamente und dadurch mittelbar die Intestat-Erbfolge, als muthmaßliches Testament, herzuleiten. Wer auch nur eine kurze Zeit von dem Geiste dieser Richtung durchdrungen war — und wer war dieses nicht einmal! — der muß sich erinnern, wie sich einem überall diese Lösung zuerst anbiethet. Ist aber der Vertrag selbst ein Akt der Freyheit, so tritt doch gleich mit seiner Vollendung das ihr Entgegengesetzte ein: der frey gehandelt hat, ist nun gebunden. So ist es nur ein Moment im Vertrage, in welchem Freyheit ihr volles Daseyn übt. Wie der Blitz stirbt sie mit ihrer Geburt. Und das Naturrecht hat sich im Vertrage eine gefährliche Hilfe heraufbeschworen. Man benützt ihn um zu rechtfertigen, was man wünscht; aber bedenkt dabey nicht, daß er dann auch rechtfertige, was man nicht wünscht, und daß, wenn er die Macht haben soll aufzubauen, er auch die haben muß, zu zerstören. Das Recht der Strafandrohung, des Eigenthums, der väterlichen Gewalt, die Regel: Kauf bricht Miethe — wurden, wenn man sie nicht unmittelbar aus dem Prinzip abzuleiten vermochte, durch Vertrag begründet. Dagegen verwarf man unbedingt Zwang zur Sittlichkeit,

Adelsprärogative, Steuerfreyheit, Gewerbsbeschränkung, die ja ihre Vertheidiger durch stillschweigende Uebereinkunft zu begründen auch das Recht haben müßten. Und wo soll die Gränze seyn, über was nicht mehr vertragen werden darf? Will man, wie die alten germanischen Stämme und die ältern Naturrechtslehrer, vertragsmäßige Sklaverey gestatten? will man die Dauer der Abhängigkeit beschränken, wie der französische Code immerdauernde Vermiethung der Dienste verbiethet, oder den Umfang, und in wie weit? Deshalb war man in der letzten Periode des Naturrechts, wo alles sich in schleuniger Entwicklung nach seinem Ende drängte, vorzüglich mit der Ausscheidung der veräußerlichen und unveräußerlichen Rechte beschäftigt. Erworbene Rechte, wie sie nur durch eine Thatsache entstehen konnten, auch durch eine Thatsache wieder aufgeben zu lassen, fand man keinen Anstand. Die Schwierigkeit zeigte sich erst bey den angeborenen Rechten. Es ist oben bereits nachgewiesen worden, wie jene beyden Prinzipien das eine ihre Veräußerlichkeit, das andere ihre Unveräußerlichkeit fordert, und es hat deshalb keiner dieser entgegengesetzten Behauptungen an Vertheidigern gefehlt. Beyde führten aber zu Resultaten, die man nicht annehmen konnte. — Die Veräußerlichkeit nicht, durch sie würde zuletzt völlige Sklaverey möglich. Die Unveräußerlichkeit aber auch nicht, weil die angeborenen und erworbenen Rechte in so unauflöslichem Verbande stehen, daß mit der Unbeweglichkeit der erstern auch diese ihre Biegsamkeit verlieren würden. Die Möglichkeit z. B. durch seine Handlungen zu erwerben, sich nach eigenem Gefallen zu bewegen, wie sie das Urrecht enthält, muß wenigstens beziehungsweise aufgegeben werden, um nur irgend einen alltäglichen Vertrag einzugehen. Um hier die Gränze zu finden,

mußte man denn in der Abstraktion wieder das angeborne Recht ohne allen bestimmten Inhalt von diesem Inhalte absondern, den letztern in jeder Art für veräußerlich, ersteres allein für unveräußerlich erklären. Consequent kam man also dahin: das Urrecht selbst d. i. das Nichtsklaveseyn kann nicht aufgegeben werden, wohl aber jeder bestimmte Gebrauch desselben, so lange nur noch es selbst stehen bleibt. So unterscheidet Hoffbauer, einer der klarsten und schärfsten in dieser Richtung: „ich kann wohl einzelne Rechte aufgeben, die ich als Bestandtheile meines angeborenen Rechts habe; aber mich nicht eines jeden meiner ursprünglichen Rechte so absichtlich begeben, daß mir von demselben nichts übrig bleibt.“ [41]) Fichte, der in seiner anonymen Schrift über die französische Revolution eine weitläufige Untersuchung über die Veräußerlichkeit der Rechte führt, und dessen Interesse hier gerade ihre Unveräußerlichkeit ist, kömmt dennoch zu keinem andern Resultate als dem eben bezeichneten: die reine Persönlichkeit ist unveräußerlich, alles Bestimmte, in welchem sie sich äußert, veräußerlich. So räumt er ein, daß man sich seines Rechts Verträge zu schließen ganz und gar entäußern, ja selbst daß man sich in Sklaverey begeben könne; nur müsse im letzten Falle noch das Recht, daß der Herr den Sklaven ernähre, als ein Recht übrig bleiben, damit der Begriff der Person, das Urrecht zu leben, dadurch erhalten werde. — Auf diesen, gleichsam mathematischen Punkt die Unveräußerlichkeit zurückzuschieben, dazu gelangte also das Naturrecht selbst, und es glaubt damit jene widersprechenden Prinzipien in Einklang gebracht zu haben. Allein das ist auch hiermit nicht erreicht, weil es schlechter-

41) l. c. S. 254.

dings nicht zu erreichen ist. Entweder es besteht ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Handeln und seinen Folgen — dann ist auch Sklaverey nicht gegen die Freyheit, wenn sie nur damals gewollt wurde; denn es geschieht dem, der jetzt Sklave ist, ja nur sein Wille, er ist also nicht als Mittel behandelt. Oder es besteht kein solcher Zusammenhang, dann läßt es sich durchaus nicht rechtfertigen, daß irgend ein Vertrag bindet; denn der gezwungen wird, will ja jetzt nicht, er ist also als Mittel behandelt.

Die Lösung dieser Dialektik ist diese: der Widerspruch entsteht nur daraus, daß die Freyheit des Menschen auf einen Begriff gegründet wird. Ist sie durch den freyen Willen Gottes eingesetzt, so weichen alle Schwierigkeiten: sie reicht, so weit er es wollte, sie hat ihre Gränze, in wie weit sie sich selbst veräußern darf, durch die Bestimmung die er ihr gab; innerhalb dieser Gränze aber hat sie ihre wahrhaft freye, Aenderung wirkende, Bewegung; weil Gott nicht wie Vernunft bloß Nothwendiges hervorbringen kann.

Unter den Verträgen selbst spielt die Hauptrolle der Gesellschaftsvertrag. Durch ihn ist es möglich die dauernden Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit (Ehe, älterliches Verhältniß, Staat), die der Freyheit entzogen sind, aus ihr selbst abzuleiten. „Nullum imperium sine pacto.“ Diese Verhältnisse, ihrer Natur nach den Menschen durch ihre inwohnende Idee beherrschend, werden dadurch unter ihn gebracht. Denn alle Gesellschaft hat nur ein passives Objekt und enthält keine Unterwerfung als die gegenseitig bestehende und gegenseitig zu erlassende. So hängt das Daseyn und die Einrichtung der Familie, des Staats, fortwährend nur von der Willkühr der über sie Contrahirenden ab. Die Gestaltung derselben wird

nun auch von der Schranke der Privatverträge — wo eine solche anerkannt wird — beherrscht. So wird dem Staate z. B. das Recht der Todesstrafe abgesprochen, weil Privaten nicht über ihr Leben disponiren können, als wenn sie über ihre Gesundheit, ihre Freyheit willkührlich zu disponiren ein größeres Recht hätten. — Thomasius zeichnet sich darin aus, daß er, noch als Socialist, das Gesellschaftsrecht und die Gewalt in ihm aus dem Ziele dieser Verhältnisse selbst herleitet, den consensus tacitus und praesumtus der andern Naturrechtslehrer verwirft, die väterliche Gewalt unmittelbar auf göttliche Einsetzung gründet. Dafür erklärt er auch in seinem spätern Werke consequent, daß das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern keine Zwangspflicht enthalte.[42])

Nach dem Interesse der Richtung muß auch das Wesen des Staats allein in der Befriedigung der einzelnen Menschen bestehen. Er ist eine Anstalt für das Wohl oder die moralische Vollendung oder die Freyheit der einzelnen. Die Aufgabe war aber auch, ihn logisch aus dem Grundbegriffe abzuleiten: „ohne Staat würde Gewalt oder Meinungsverschiedenheit die Resultate umstürzen, welche aus der gleichen Freyheit aller folgen. Die Freyheit fordert aber Schutz ihrer Resultate, dieser Schutz ist der Staat, folglich ist der Staat im Begriffe der gleichen Freyheit aller enthalten". Das ist die Schlußfolge der Naturrechtslehrer von Anfang bis zuletzt. Erst in der spätern Zeit wird auch versucht, dem Staate die Moralität, die Glückseligkeit als Zweck unterzustellen, gegen das innerste Motiv der Richtung und gegen die Consequenz. Denn

---

42) Thomas. jurispr. div. l. I. c. 1. §. 86. l. III. c. 4. fundam. jur. nat. eod.

um als Rechtsanstalt gerechtfertigt zu seyn, darf er allein aus der Freyheit folgen. Der Wille des Einzelnen, daß er geschützt werde, ist sohin das ausschließliche Ziel des Staates.

Damit ist aber das leitende Interesse noch nicht vollkommen befriedigt. Denn der Staat legt zu jenem Ziele doch auch Beschränkungen auf, und selbst der Schutz soll nicht aufgedrungen werden. Der Wille des Einzelnen darf daher nicht bloß das ausschließliche Ziel, er muß auch die einzige Ursache des Staates seyn. Der Staat gründet sich auf Vertrag, ausdrücklichen oder stillschweigenden, wirklichen oder zu supponirenden. Dadurch ist die Anstalt, deren Macht über den Menschen augenfällig ist, und die nicht wie z. B. die der Kirche zu vermeiden wäre, sondern faktisch gar nicht entbehrt werden kann, wenigstens in der Theorie auf den Einzelwillen zurückgebracht. Und hier spricht sich am entschiedensten der Charakter der ganzen Richtung aus: völliges Auflehnen gegen jede gegebene Herrschaft, Unterwerfung nur unter eine gewählte. Ueber die Begründung des Staats durch Vertrag sind daher alle bedeutenden Naturrechtslehrer von Anfang bis zu Ende einverstanden. Selbst bey Spinoza ist dieses wenigstens die Form, von der er sich nicht losreißen kann, so sehr auch die Sache selbst seinem Charakter der Nothwendigkeit widerspricht. Das Entscheidende ist nämlich bey ihm gar nicht die Einwilligung, sondern die reelle Entäußerung der Macht; dennoch bezeichnet er diese überall als Vertrag.

Daß auch in der Deduktion des Staates jener durchgehende Widerspruch herrschen müsse, ist einleuchtend. Aus dem Begriffe der Freyheit folgt, daß sie geschützt werden muß — daher Erzwingbarkeit des Staates und eine bestimmte unabänderliche Gestalt desselben. Die lebendige Freyheit

hingegen fordert Willkühr seiner Errichtung (Staatsvertrag) und beliebige Anordnung. Der Widerspruch ist von den ältern Schriftstellern minder gefühlt, seit Kant setzt er alles in Bewegung; daher die mannigfachen Meinungen, ob der Staatsvertrag ein freywilliger oder nothwendiger, ob ein sittlich oder rechtlich nothwendiger sey, ob die Pflicht gegen den Staat überhaupt oder nur die gegen den bestimmten Staat sich auf ihn gründe. Auch diese Controverse läßt sich natürlich so wenig zu Ende bringen als die oben ausgeführten, und es ist bloß Zufall oder vielmehr das Interesse der Streitenden, welches jedesmal den Ausschlag gab. Daher wurden in verschiedener Beziehung die entgegengesetzten Prinzipien herrschend. Nämlich was die Errichtung betrifft, so ist allgemein die Ansicht adoptirt, welche aus der handelnden Freyheit folgt; der Staat entsteht und besteht rechtlich durch Vertrag; also wenn die Menschen nicht wollen, entsteht und besteht er nicht. Dagegen in die Lehre von der Anordnung und Gestaltung des Staats bekennen sich fast alle zu der Folge aus dem entgegengesetzten Prinzipe: nur die Einrichtungen sind im Staate statthaft, welche der Begriff der Freyheit enthält, und öffentliche Rechtsanstalten, die nicht aus diesem Begriffe folgen, sind ungerecht; wenn gleich die Menschen sie so haben wollten.

Dieß ist der Gang der Entwicklung, den das Naturrecht, wenn auch mit einzelnen Abweichungen und Streitfragen, doch im Ganzen gleichmäßig genommen. Es ist eine Zeitlang noch sowohl mit religiös-gläubiger Vorstellung vermischt [43], als die

---

43) Dahin gehören auch die Untersuchungen über Sitte und Recht vor dem Sündenfall, über das Reich Christi und des Teufels u. s. w. Mit ihnen beschäftigen sich vor allen Hobbes und Thomasius.

positiven Rechtsinstitute in sich duldend z. B. das Lehenrecht, bis es zuletzt alles Fremdartige abgestreift hat, und sich rein in seinem eigenthümlichen Charakter darstellt. Anfänglich ist es überhaupt nichts weniger als im Widerspruch mit den bestehenden Einrichtungen, die Deduktion hat nur zur Absicht, diese, wie sie wirklich sind, auch als vernünftig nothwendig zu beweisen, und so aus sich zu sanktioniren. Es lehnt sich aber immer mehr gegen dieselben auf, bis es zuletzt den ganzen vorgefundenen Zustand mit Macht anfaßt und umkehrt. Ein Grundsatz, und wohl der wichtigste, der oben in seiner Bildung verfolgt wurde, zeigt dieß deutlich. Nämlich das Prinzip der Ausscheidung der Zwangspflichten, welches, nur gesucht um das Bestehende zu rechtfertigen, zuletzt zum Umsturze desselben gebraucht wurde. Selbst der eigentliche Inhalt, das Urrecht des Menschen — daß er nicht Sklave seyn darf — worauf doch die ganze Entwicklung hinausstrebt, ist erst am Ende derselben gewonnen. Oldendorp verehrt noch die Sklaverey, und deduzirt sie aus dem Gebothe: du sollst Vater und Mutter ehren! sich nebenbey auf die Autorität des Aristoteles berufend. [44]) Thomasius fordert nach dem Naturrechte ein milderes Verhältniß z. B. non invitus alteri vendi poterit servus perpetuus; zählt aber ruhig nebenbey auf, was das positive Recht anders verordnet hat. [45]) Wolf hält sie für gerechtfertigt durch Vertrag und Ueberschuldung; durch Geburt nur so lange, bis dem Herrn die Kosten der Erziehung ersetzt sind [46]); Höpfner bloß durch Vertrag. Erst die nach-

44) Oldendorp, introduct. jur. nat. ad leg. IV. Div. Tab.

45) Thom. jurispr. div. l. III. c. 5.

46) Wolf, jus nat. §. 959.

folgende Periode (Montesquieu, Rousseau, Kant) verwirft sie unbedingt.

Sieht man nun zurück, wie die erste Anforderung — alles blos logisch durch Subsumtion passiver Gegenstände unter die ethische Regel abzuleiten — befriedigt worden; so muß man urtheilen, daß ihr keineswegs Genüge geschehen. Eigenthum und Forderung zwar konnte man als Gegenstand solcher Subsumtion betrachten: Sachen unter den Begriff der Freyheit gestellt, seyen Eigenthum u. s. w. Wo es nun aber auf die rechtliche Nothwendigkeit des Staats ankam, war die Deduktion durchaus nicht mehr die logische, sondern zugleich von den Wirkungen abgeleitet. Es wurde hier aus der Erfahrung nicht blos der Gegenstand der Freyheit hergenommen, sondern die Regel, daß der Staat bestehen solle, selbst gründete sich auf Prämissen derselben, auf die Beobachtung, daß die Menschen ohne größere Gewalt die Rechte nicht achten, daß aber eine solche sie sichert. Schon der Begriff des Staatszwecks, welcher der Deduktion unterliegt, bringt dieses mit sich. Denn nun fragt es sich nicht mehr: was liegt in dem Begriffe der Freyheit, sondern wodurch wird nach den Gesetzen der empirischen Natur das in ihm liegende erreicht? Was man aber so findet, ist ohne den Charakter logischer Nothwendigkeit. Daß Sachen unter Freyheit subsumirt Eigenthum so ergeben, wie zweymal zwey vier ist, kann man sich überreden, es widerspricht ihm doch der Form nach nicht. Daß aber das menschliche Treiben den Staat nothwendig mache, entbehrt schon dieser nothwendigen Form. Denn Vernunft versichert mich weder, daß der Staat meine Rechte wirklich zu schützen im Stande seyn werde, noch umgekehrt, daß sie mir ohne ihn verletzt werden, wenn gleich alle Erfahrung bisher für beydes

sprechen sollte, was doch wirklich nicht ohne Ausnahme ist. Daher hat auch die große Verschiedenheit des Hobbes und der übrigen ihren Grund wohl weniger in den ethischen als in den Erfahrungssätzen. Eben so verhält es sich mit den einzelnen Einrichtungen des Staates. Man hat deswegen gegen die Theorie, welche die Strafe auch wie der Staat als ein Mittel (nämlich als Mittel zur Sicherung) betrachtet, den Einwurf gemacht, ob denn die Strafe dieses immer erreiche, außerdem sey sie nicht vernünftig erprobt. Der Einwurf ist vollkommen gegründet nach den Anforderungen abstrakten Verfahrens; er gilt aber mit gleichem Fuge gegen die Deduktion des Staats zum Zwecke der Rechtssicherung wie gegen die der Strafe. Es wird nämlich in beyden das »continuo ratiocinationis filo deducere« aufgegeben, um die nie ausnahmslosen, nie logisch nothwendigen Wirkungen der Erfahrung zum Faden der Folgerung zu machen.

Zu dieser Untreue gegen sein Verfahren ist aber das Naturecht dadurch genöthigt, daß es zwar die ethischen Regeln aus der Vernunft findet; aber doch ihren Stoff aus der Erfahrung entlehnt. Die Außenwelt steht nun überall nicht in blos logischem, sondern in reellem Verbande, und dadurch muß das ethische Gebäude selbst affizirt werden. Es lag deshalb im Naturrechte, wie in der abstrakten Philosophie überhaupt der Drang, auch die Verhältnisse nicht mehr aus der Erfahrung zu borgen, sondern sie eben so gut als ihre ethische Anordnung a priori zu finden. Solches geschah durch Fichte und Hegel. Bey ihnen ist denn auch, vorzüglich bey letzterem, der ununterbrochene Faden logischer Folgerung durchgeführt. Der Staat und seine Einrichtungen ergeben sich ihm nicht, weil sie zu einem Ziele nöthig sind, sondern weil sie

nach einer reinen Denkregel im Grundbegriffe des Naturrechts, ohne daß etwas außer ihm hinzuzukommen brauchte, enthalten sind, wie dieses unten ausführlicher zu zeigen ist.

Hiermit ist denn das Naturrecht in seinen allgemeinen Umrissen bezeichnet. Die Beurtheilung desselben bleibt ausgesetzt, bis es in seinen verschiedenen Wegen bey Kant und Fichte verfolgt ist. Nur die innern Widersprüche mußten hier schon hervorgehoben werden, welche Anstoß seiner Entwicklung geworden sind.

Dritter Abschnitt.

Besondere Ausbildung des Naturrechts durch Kant und Fichte.

Erstes Kapitel.

Das System Kants.

Die Lehre Kants. — Wissenschaftliches Motiv derselben. — Verhältniß Kants zu Spinoza. — Widerspruch in Kants Anforderung an die Vernunft. — Usurpation für die praktische Vernunft — Grund der Täuschung — daraus drey Inconsequenzen seiner praktischen Philosophie. — Anstoß zu weiterer Entwicklung: Transscendentalphilosophie, Ergebniß des Standpunkts Fichte's aus dem Kants. —

Der Gang des Kant'schen Systems ist bekanntlich dieser: „Wir bilden alle unsere Erkenntnisse mittelst gewisser Formen und Begriffe, die wir nicht aus der Erfahrung schöpfen, sondern die wir schon in uns haben müssen, bevor wir einer Erfahrung fähig sind z. B. das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Wir würden die wirklichen Ursachen und Wirkungen nie in diesem Verhältnisse, sondern als isolirte Erscheinun-

gen betrachten, wenn es uns nicht schon vor aller Wahrnehmung eingepflanzt wäre. Der Inbegriff dieser Denkformen und Gesetze ist die Vernunft. — Es fragt sich nun, ob die Vernunft, ohne welche wir keine Erfahrung machen können, auch im Stande sey, uns ohne Erfahrung (a priori) Erkenntnisse zu gewähren. Und zwar ist nicht von solchen Erkenntnissen die Rede, welche nichts enthalten als was Vernunft unmittelbar selbst ist, eine bloße Ausbreitung dessen, was in dem Wesen jener Formen liegt (analytische Erkenntnisse) z. B. daß die Ursache der Wirkung vorhergeht, was ja eben der Begriff der Ursache aussagt. Sondern es handelt sich um die Erkenntniß von Gegenständen außer ihren eigenen Formen (synthetische Erkenntnisse) z. B. Gott, Unsterblichkeit: „sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ — Es ist dieses die Frage, welche sich die Vernunftphilosophie nothwendig aufwerfen mußte, wenn sie zu ihrem Bewußtseyn gelangte, ja in der eben ihre Bewußtheit besteht. Das Resultat der Untersuchung ist bey Kant: das Denken, wo es darauf gerichtet ist, Gegenstände (Handlungen) selbst hervorzubringen, die noch nicht vorhanden sind, d. i. wo es als Sollen erscheint (praktische Vernunft) ist zu solchen Erkenntnissen fähig, es findet ohne Eindrücke von außen jene Gegenstände als Ziel. Allein nicht so, wo es bloß darauf ausgeht, schon außer ihm vorhandene Gegenstände zu erkennen (theoretische Vernunft). Theoretische Erkenntnisse, durch welche Gegenstände außer den Vernunftbegriffen selbst gewonnen werden sollen, können fürs erste das Gebieth möglicher Erfahrung nicht überschreiten, setzen also diese immer schon voraus. Fürs zweyte aber sind sie unwahr, sie haben es wie alle Erfahrungserkenntniß nur mit Erscheinungen zu thun, nicht mit

dem Wesen der Dinge. Beydes aus dem Grunde, weil alle unsere Erkenntniß von vorhandenen Gegenständen (nicht so von unserm Sollen) nur in den uns inwohnenden Formen sinnlicher Wahrnehmung: Zeit und Raum, angeschaut wird, diese Formen aber unwahr sind. Das Bestehen der Dinge läugnet also Kant durchaus nicht, er hält es sogar für unentbehrlich, um Vorstellungen in uns zu erzeugen. Allein ihre wahre Beschaffenheit (das Ding an sich) werde nicht erkannt; weil sie nur durch das Medium der sinnlichen Anschauung, Zeit und Raum, zu unserer Kenntniß kommen. Unsere Erkenntnisse enthalten daher nur Erscheinungen, nicht die Dinge selbst. Und es richten sich die Gegenstände unseres Wissens (natürlich nicht die Gegenstände an sich) nach unserer Erkenntnißweise, nicht diese nach den Gegenständen. Alle Erkenntnisse daher, die von der Erfahrung borgen, sind unwahr, und dahin gehören alle theoretischen Erkenntnisse. Wahr und verlässig sind nur die rein a priori gefundenen d. i. die praktischen.

Offenbar ist diese Unwahrheit aller Erfahrung, wie Kant sie zum Grunde legt, kein bloßes Bezweifeln, es ist eine positive zuversichtliche Behauptung, und kündigt sich sogleich als eigenthümlichen Charakter seines Systems an. Es ist daher zu zeigen, wodurch Kant zu dieser Behauptung gedrängt wurde, um das Wesen der kritischen Philosophie zur Klarheit zu bringen.

Jeder Blick auf die Welt zeigt Veränderung, That. Der Vernunftzusammenhang aber ist veränderungslos — „allgemein und nothwendig.“ Wollte nun Kant diese sich ändernde Welt anerkennen, so mußte er eine Ursache und einen Zusammenhang derselben anerkennen, welche Vernunft nicht ist

und deswegen auch nicht finden kann. Das war ihm unmöglich; weil es der Grundbehauptung der Vernunftphilosophie widerspricht. Wollte er nun das Bestehen der sich ändernden Dinge läugnen, so fänd er auch dieses unmöglich; weil er sehr wohl einsah und erklärte, daß ohne das Bestehen dieser Dinge sich gar nicht begreifen ließe, warum wir uns das und jenes und nicht immer dasselbe vorstellen [47]), und daß die Denkformen für sich noch keine Erkenntniß sind, sondern dazu eines Gegenstandes und Inhaltes bedürfen [48]). So blieb ihm nur ein Ausweg: beydes festzuhalten, daß bloß Vernunftzusammenhang ist, und daß die Dinge wirklich bestehen; und nur den Stein des Anstoßes zu läugnen, den veränderlichen Charakter der letztern. Auf diesen Grund baute er sein System. Zeit und Raum sind nur unwahr, weil sie eben die Formen der Veränderung sind. Wären wir nicht an diese Formen gebunden, meynt Kant, „so würden dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderung vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch die der Veränderung gar nicht vorkäme" [49]), und dann würden wir die wahre Beschaffenheit der Dinge erkennen. Nun sind aber Raum und Zeit das Medium für alle Erkenntniß vorhandener Gegenstände; diese kann deshalb nur Erscheinungen geben. Das Denken als ethische Anforderung hingegen fordert seine Gegenstände zeitlos, ewig, unveränderlich. Denn das ist eben die als unzweifelhaft vorausgesetzte Vorstellung seiner Zeit, daß das Ethos

47) Kritik der reinen Vernunft S. 274. 275.

48) Ebendas. S. 146.

49) Ebendas. S. 54.

ein System logisch verbundener Regeln sey, und diese Vorstellung konnte nicht wie die des blos logischen Zusammenhangs in den physischen Dingen durch jeden Blick in die Welt widerlegt werden. Das Ethos allein also konnte so angenommen werden, als ob es auf bloßem Vernunftzusammenhang beruhte. Hier oder nirgend mußte der Ort seyn, wo rein a priori zu erkennen ist, und die Resultate dadurch die Gewißheit der logischen Gesetze selbst erlangen. Von hier aus müssen Gott, Unsterblichkeit, Freyheit bewiesen werden, um über jeden Zweifel erhoben zu seyn. — Es ist also dieses ganze System durch die Grundanforderung des Rationalismus hervorgetrieben: es giebt keine Veränderung. Spinoza behauptet den Vernunftzusammenhang der wirklichen Welt. Kant hingegen — sowohl als der spätere, wie durch den Versuch der Wolfischen Schule zur Untersuchung aufgefordert — Kant hat die Einsicht, daß die Welt der Erfahrung das Problem nicht lösen lasse, daß wir hier unläugbar Veränderung, Freyheit, That finden. Er giebt daher diese Welt als unwahr auf, und flüchtet sich mit seiner Vernunftherrschaft in eine andere, die er selbst erst durch das Denken erschafft, in welcher er die Aufgabe zu erfüllen im Stande ist, weil er sie nach der Aufgabe einrichtet. Er sucht ein Unbedingtes, eine causa sui im Sinne Spinozas, d. i. ein solches, welches nicht das Erste ist wie Gott, sondern das unser Denken als erste Vorstellung enthält. Das ist ihm der Gedanke der Unbedingtheit selbst mit den nothwendig ihm angehörenden Charakteren der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aus ihm müssen alle Handlungen, und gleichfalls nach logischem Gesetze, folgen, darin besteht das Ethos. Nichts anderes darf sie bewirkt haben, sonst wäre das Unbedingte nicht mehr, wie sein Begriff

es aussagt, der Grund des Bedingten. Deshalb wird Freyheit des Willens postulirt. Es wird nämlich das Bestimmtwerden durch das Begehren (also durch Objekte außer dem Denken) geläugnet; es wird aber auch jedes Motiv außer dem Vernunftgedanken selbst — Liebe, Begeisterung wie Eigennutz — als moralwidrig verworfen. So fordert Vernunft die Handlungen kategorisch, unbedingt, nur als Folgen aus ihr. Gut und Böse sind nicht Eigenschaften, die unserm Denken vorhergehen und es bestimmen, sondern sie entstehen erst durch die unserm Denken unterliegende Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit [50]). Allein das Sollen selbst ist doch eine reelle Gewalt, und hat in sich schon wieder die Vorstellung der Veränderung, indem eine Handlung hervorgebracht werden soll, die noch nicht ist. Es mußte daher der Welt der Erscheinungen überwiesen werden. Als Sollen, Imperativ, als Geboth und Verboth erscheint uns das Denken nur, weil wir der unwahren Welt der Veränderung angehören. Außerdem würde von keinem Sollen die Rede seyn, sondern Vernunft würde die Handlungen, die aus ihr folgen, unfehlbar selbst vollbringen [51]); genauer bezeichnet: es gäbe kein Sollen und kein Handeln, sondern Vernunft wäre zugleich mit allen ihren Folgen da. Aus jenem Unbedingten wird aber nun außer der Beschaffenheit des Handelns auch noch die Beschaffenheit der intelligibilen Welt gefolgert. Als Satz der Allgemeinheit (des Nichtwiderspruchs) enthalte es die Uebereinstimmung des ihm entsprechenden Handelns und seiner Folgen für die Glückseligkeit, daher einen Zustand der

50) Kritik der praktischen Vernunft S. 102.

51) Ebendas. S. 36.

Zutheilung nach Verdienst („das höchste Gut") und einen Weltlenker, der diesen bewirke — Gott. Dieser, als Produkt jenes Unbedingten, ist denn auch an das Gesetz desselben gebunden, er kann nicht Verzeihung und Gnade üben. Der eigentliche Gott ist also auch in dieser intelligibeln Welt der abstrakte Gedanke logischer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ein Gott ohne Verstand und Willen wie bey Spinoza.

Es erhellt hieraus, daß Kant den Kanon des Spinoza vollständig anerkennt und befolgt. Der Bau seiner intelligibeln Ordnung ist ganz nach demselben eingerichtet; wenn er ihn auch für die Dinge der Wahrnehmung aufgiebt. Darum zieht sich durch das Kant'sche System eine doppelte Welt; die der Erscheinung, d. i. die des reellen Zusammenhangs der That und Begebenheit, und die des Wesens d. i. des logischen Zusammenhangs, während Spinoza die letztere als die einzige anerkennt, und die erstere aus Mangel an Rechenschaft in sie aufgelöst glaubt. Dem Spinoza ist die Welt, wie wir sie wahrnehmen, bloß das schon seinem Begriffe nach Unbedingte mit seinen nothwendigen Folgen. Kant erkennt diese Wahrnehmungen als etwas ganz anderes, und daher auch Unwahres; aber die sittlichen Handlungen, die intelligibele Ordnung d. i. der wahre Bestand der Dinge ist auch ihm nur die Substanz, die allem Denken unterliegt (Allgemeinheit und Nothwendigkeit) und ihre Affektionen. Spinoza läugnet in der wirklichen Welt die Freyheit (Wahl dieses oder jenes zu thun). Kant nimmt sie hier an, er nennt sie Freyheit der Willkühr; allein er läugnet sie gleichfalls in der wahren Welt, hier ist alles Nothwendigkeit: die Vernunft enthält die ihr gemäßen Handlungen, das Weltgericht u. s. w. ohne Wahl. Das unvermeidliche Bestimmtwerden durch Vernunft

nennt Kant Freyheit des Willens im Gegensatze zur Freyheit der Willkühr. Bey Spinoza kann sich in der wirklichen Welt nichts ergeben, was nicht nothwendig, mithin gerecht ist. Es fällt der Unterschied von Gut und Böse. Bey Kant kann solches geschehen, und nur in dem Reiche, das wir selbst zu bilden haben, oder das jenseits unserer Erfahrung liegt, ist diese Infallibilität. Er braucht daher nicht das Schlechte, welches die Erfahrung zeigt, zu billigen, im Reiche der Erscheinung darf er loben und verwerfen, und ist befugt, Aufgaben festzusetzen, die nicht schon erfüllt sind, und für welche uns, wie wir uns erscheinen, Wahl gegeben ist, daher eine wirkliche Ethik zu entwerfen. — So zeigt es sich daß diese beyden scheinbar kaum verwandten Systeme, die vor allem in der Ethik den grellsten Gegensatz bilden, doch in der That nur aus einer und derselben Grundanforderung hervorgegangen sind.

Kant wurde allgemein einer Reihe von Inconsequenzen beschuldigt, sie haben aber ihren tiefern Ursprung in der Aufgabe, die er aller Philosophie giebt, und die er — auf Vernunftphilosophie zugleich festbeharrend und dennoch nicht durch sie verblendet — ihr nothwendig geben mußte. Denn diese Aufgabe ist in sich selbst widersprechend. Er fordert von der reinen Vernunft synthetische Erkenntnisse, d. h. solche, in welcher nicht Prädikate aus einem Begriffe herausgenommen werden, die schon mit ihm gegeben sind, sondern andere hinzukommen, die er nicht enthält. „Die er nicht enthält“ — was heißt das anders, als: die nicht nach der Vernunft schon von seinem Daseyn unzertrennlich, also durch eine Ursache außer der Vernunft mit ihm verbunden sind. Wollte daher Kant nur Vernunftzusammenhang und Erkenntniß aus der Vernunft, so hätte er keine synthetischen Urtheile fordern, er hätt:

ihre Möglichkeit geradezu läugnen müssen. Oder es giebt eine Synthese, es giebt Wirkungen, Prädikate, welche in ihrer Ursache nicht enthalten sind, sondern von ihr hervorgebracht oder unterlassen werden konnten. Dann ist aber in Wahrheit That und Veränderung, wenn auch die Form der Zeit und des Raumes nur Befangenheit der Sinne seyn sollte, dann ist es nicht möglich, das Verhältniß der Dinge als in Wahrheit veränderungslos zu betrachten, weil es Veränderung ist, nicht möglich es durch das Vermögen des Nothwendigen (Vernunft) zu erkennen, weil es ein freyes ist, nicht a priori, weil es sich nicht nach dem Gesetze des Denkens, sondern nach der Ursache richtet, welche die Veränderung bewirkt. — Man könnte es versuchen, dieses Dilemma selbst als ein Erzeugniß unserer Befangenheit zu betrachten, die Wahrheit sey eben daß das Veränderungslose dennoch eine Verbindung von Neuem, mithin ein Gegenstand synthetischer Erkenntniß ist; das sey nur uns unbegreiflich. Damit wäre man über allen Boden menschlichen Denkens und Vorstellens hinausgesprungen, wohin keine Prüfung mehr zu folgen vermag; aber diese Berufung wäre auch gar nicht im Geiste Kants. Denn nur die Formen sinnlicher Wahrnehmung verwirft er; keineswegs das logische Gesetz des Widerspruchs. Nun ist aber gezeigt worden, daß ohne Rücksicht auf Zeit und Raum schon dem Gedanken nach synthetische Erkenntniß und Veränderung unzertrennliche Begriffe, dagegen synthetische Erkenntniß und bloßer Vernunftzusammenhang (daher Finden aus der Vernunft) widersprechend sind.

Es ist daher sehr natürlich, daß dieser große Forscher, der durch die strenge Rechenschaft, die er sich überall giebt, den Rang des gründlichsten und ehrwürdigsten aller Vernunftphilosophen unzweifelhaft behauptet, durch seine Untersuchungen

dahin geführt wurde: Vernunft gewähre auf theoretischem Gebiethe keine synthetischen Erkenntnisse. Wenn er nun auf praktischem Gebiethe dennoch den Widerspruch begeht, so täuschte er sich nur durch folgende Verwechselung: Unser Gefühl des Sollens, der Drang, das Sehnen in uns geht wirklich allen sinnlichen Eindrücken vorher, es ist in so fern a priori, und hat auch gewiß eine synthetische Kraft, es treibt zu bestimmten Handlungen, fordert Zustände und verweist mit Sicherheit auf ein Verhältniß zu Gott, Zukunft und Seligkeit. Allein dieser Drang ist nicht Vernunft, er ist eine reale Gewalt und wirkt seinem innersten Wesen nach als That und Veränderung, keinesweges in logischer Weise, keineswegs nach Art der Vernunft. Er ist auch, wenn gleich von den sichtbaren Einflüssen frey und über sie erhaben, doch nicht ein Anfangendes, sondern von einer ihm vorausgehenden, von ihm unterschiedenen höheren Ursache bewirkt. Gerade den Charakter an ihm aber, wodurch er ist, was er ist, und wodurch er allein die synthetische Macht, anderes aus ihm zu erzeugen, haben kann, nämlich das Reelle, die Thatkraft, gerade den Charakter läugnet Kant an ihm, und erklärt ihn für Täuschung. Was er dafür als das Wahre an ihm stehen läßt, den entleerten Gedanken des a priori, das hat die synthetische Macht nicht. Er benützt also den reellen (von ihm geläugneten) Trieb, um seine Kraft dem Denken, welches sie seiner Natur nach nicht haben kann, zuzuschreiben.

Daraus kommen nun die Inconsequenzen seiner praktischen Vernunft, davon sich diese drey unterscheiden lassen: daß er ein wirkliches Sittengesetz aus der reinen Vernunft folgert; daß er von diesem Sittengesetze nicht bloß Handlungen, sondern auch Zustände gebiethen läßt; und endlich daß er aus ihm

nicht bloß praktische, sondern auch theoretische Erkenntnisse ableitet.

Eben der Welt der That, welche, wo Vorhandenes erkannt werden soll, das Denken überschreitet, eben dieser bedarf ja Kant auch bey der Erkenntniß dessen, was hervorgebracht werden soll. Wie jede Vorstellung, so muß auch jedes Geboth einen Gegenstand haben, und dieser — die Handlung, das menschliche Verhältniß — gehört der Welt an, die er für bloße Erscheinung hält, und trägt durch und durch ihren Charakter. Kann er es doch nicht entfernen, daß das Wesen der praktischen Vernunft selbst für uns nicht anders erscheint, denn von dieser Welt affizirt, als Sollen, als freyes Hervorbringen von etwas Neuem. Das Vernunftgesetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit kann daher eben so wenig ein praktisches Geboth seyn, als die Kategorien, oder die Einheit der Apperception eine Erkenntniß. Wenn nun Kant diesem Vernunftgesetze den Inhalt unterstellt: „handle so daß darnach alle Vernunftwesen bestehen können!" so hat er damit die ganze Welt der Erscheinung hereingezogen, und — was er in der theoretischen Philosophie läugnete — dieselbe als wahr anerkannt. Denn lebendige Wesen und daß sie bestehen können oder sich aufreiben, das sind Dinge, von denen das reine Denken nichts weiß. Daß eine Wunde den Tod giebt, daß Entziehung der Nahrung Hunger verursacht, den man doch nicht von Ewigkeit her hat, kurz das Fortbestehen und das Zerstören selbst sind schon dem Gedanken nach Veränderung. Die höchste Wahrheit und der Gipfel des Systems, das Weltgericht, setzt ja voraus daß gehandelt und willkührlich gehandelt, daß verändert worden; es enthält also analytisch das durchaus Geläugnete. Wie kann nun praktische Vernunft, da sie die Er-

fahrung hereinziehen muß, über die Gränzen möglicher Erfahrung hinausreichen, und wie kann sie Wahres ergeben? Zieht sie aber Erfahrung nicht herein: so gebiethet das Gesetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nichts anderes, als daß etwas sich nicht selbst aufhebe, und dieses Etwas ist wieder nichts anderes, als die Form der Begriffseinheit selbst, wie sie eben so der theoretischen Vernunft unterliegt. Daß denken denken sey, könnte allein der Inhalt des Imperativs seyn.

Wenn Vernunft die Ursache der praktischen Gebothe ist, und daher ihren Inhalt bestimmt, so können sie, wie oben gezeigt worden, blos die Handlungen des Individuums fordern. Bey Kant ist aber ihr Gegenstand auch das Bestehen allgemeiner Zustände z. B. der Staat unmittelbar und im Ganzen, die Strafe als vergeltende Gerechtigkeit. Kant gesteht zu, daß dieses dem ursprünglichen Wesen der Vernunft widerspricht, sie soll es aber dadurch vermögen, „daß sie sich a priori durch solche Postulate selbst erweitert.“ Allein einer solchen Erweiterung, eines solchen Strebens nach einer Welt außer uns ist wohl der reelle Drang des Sollens in uns fähig, nicht aber Vernunft.

Durch solche Erweiterung kömmt Kant endlich auch dazu, aus dem praktischen Denken wieder theoretische Resultate abzuleiten. Nämlich Gott, Unsterblichkeit, Weltgericht, von denen die praktische Vernunft nicht die Einsicht gewähre, daß wir sie bewirken, oder daß sie bestehen *sollen*, sondern daß sie wirklich *bestehen*, wo also praktische Vernunft ihrem eigenen Begriffe zuwider nicht auf Erzeugung von Gegenständen, sondern auf die Erkenntniß schon vorhandener gerichtet ist. Darin wird Kant unterstützt durch sein Läugnen der Zeit und Veränderung; denn mit diesem ist wirklich der Unterschied

zwischen theoretischem und praktischem Erkennen aufgehoben, Zukunft und Gegenwart, Sollen und Seyn werden einerley. Die That, die Wahl, die schon dem Worte nach das Praktische vom Theoretischen scheidet, ist ja gerade das, was als unwahr aufgegeben wird. Nur sollte auch hier vor allem der innere Widerspruch des Systems am meisten auffallen. Indem Vernunft Zustände der einen Art fordert, erkennt Kant zwar ihre Anforderung (das Künftige, von Wahl Abhängige) als wahr an, aber nicht ihre Erfüllung z. B. daß ein Staat wirklich bestehen werde. Indem sie Zustände der andern Art fordert, erkennt er nicht blos die Anforderung, sondern auch die Erfüllung für unausbleiblich, z. B. Gott, Unsterblichkeit, Weltgericht. Er hätte sagen müssen: Vernunft fordert Staat, Strafgerechtigkeit, Gott, Weltgericht, und ihre Anforderung, ihr Bestehensollen ist wahr, und ist es schon weil Vernunft sie gebiethet, die kein anderes Maaß der Wahrheit haben kann; aber ob sie wirklich bestehen, ist eine Frage, mit der die praktische Vernunft gar nichts zu thun hat. Oder er mußte sagen: was praktische Vernunft fordert das existirt auch nothwendig. Aber dann nicht blos Gott und Unsterblichkeit, sondern auch durchgängige Vernunftmäßigkeit unserer Handlungen; und diesem widerspricht offenbar die Thatsache.

So verhält sich Kant zum rationalen Dogmatismus, sowohl zum consequenten Spinoza's als zum vagen willkührlichen der Wolfischen Schule. Diese deduziren die vorhandene Welt der Veränderung aus ihren unveränderlichen Denkgesetzen. Kant zeigt, daß dieß widersprechend ist; begeht nun aber selbst diesen Widerspruch, indem er aus eben den Prämissen eine moralische Welt deduzirt, die gleichfalls That und Veränderung in sich schließt. —

Es lag im Wesen der Kantschen Kritik, der Anstoß einer ganz neuen Entwicklung zu werden. Der Widerspruch des reinen Denkens und der wirklichen Welt rief sein System hervor, und es mußte daher seine Thätigkeit darauf gerichtet seyn, diese Gegensätze scharf zu scheiden. Die Vernunftphilosophie wurde dadurch nicht blos zum Bewußtseyn ihres Unternehmens gebracht, sondern auch innerlicher, indem mit der Ausscheidung Vernunft sich selbst zum Gegenstande ihres Nachdenkens macht. Die früheren betrachten die Welt, in welche sie das Denken stillschweigend hineingetragen. Er betrachtet das Denken selbst. Mit dem Kunstausdrucke: es entsteht Transcendentalphilosophie, die Philosophie, welche dem eigenen Bewußtseyn, während es seine Gegenstände aufnimmt, der Thätigkeit, den Mitteln deren es sich bedient, zusieht. Diese besonnene Scheidung des Erkenntnißvermögens und der Objekte derselben ruft aber nothwendig eine neue philosophische Frage hervor, nämlich: wie ist Erkennbarkeit überhaupt möglich, nicht blos Erkennen des Wahren? Wie vereinigen sich die beyden geschiedenen Welten, Vernunft und Gegenstände außer ihr, zu einer, sey es auch irrigen, Vorstellung? Diese Frage ist im Wesen der abstrakten Philosophie und des subjektiven Prinzips tief gegründet. Der Mensch, der sich von der Welt losreißt, muß sich fragen: wie kann diese Welt dennoch Vorstellungen in mir erregen? Anklänge derselben sind schon die Untersuchungen bey Cartesius, Spinoza und Leibnitz über den Zusammenhang des Leibs und der Seele. Nunmehr aber ist das ganze Schicksal der Philosophie auf sie gelegt, sie verdrängt daher für den Augenblick jede andere, um die es doch zuletzt zu thun ist, die von Kant selbst noch als die eigentlichen Aufgaben ausgesprochen werden, nach Gott, Unsterblichkeit, Freyheit. An ihrem Faden zieht

sich nunmehr die Entwicklung der Philosophie fort, und es ist, als hätte die Menschheit ihr Ziel erreicht, wenn sie sich erklären kann, wie so sie dazu kömmt, sich etwas vorzustellen.

Die Erklärung, welche sich zunächst darbiethet, zu der daher Kant, als der Beginnende, greift, ist die: die Dinge wirken sinnliche Eindrücke auf uns, wir leihen diesen die Vernunftform, beydes zusammen ist Vorstellung. Genaue Betrachtung zeigt aber das Unzureichende dieser Erklärung, und das führte auf das System Fichte's. Der Eindruck auf die Sinne nämlich ist ein ganz vernunftloser, rein physischer; er kann daher durch alle mögliche Steigerung kein Intelligibeles werden, man müßte sonst eben so gut durch physische Ingredienzien ein Denken bilden können. Ein Ding ist kein Gedanke, und kann nie einer werden, und die Gedankenform kann nur von einem Gedanken, nicht von einem Körper und einer körperlichen Einwirkung affizirt werden. So wäre die Verbindung beyder zu einer Vorstellung unmöglich. Kant hat hier, in der theoretischen Vernunft, zwar nicht die Wahrheit der Vorstellung, wie bey seinen praktischen Deduktionen; aber doch das Daseyn derselben usurpirt. — Woran liegt es aber nun, daß er keine Verbindung zwischen der Vernunft und den Dingen herstellen kann, da sie doch, wie Erfahrung zeigt, wirklich besteht? Der Grund hievon ist, wie Fichte nachweist [52]), daß er die Vernunft als ruhende Form, mithin selbst als ein Ding betrachtet. Ein Ding und das andere, das ihm gegenüber gesetzt ist, werden immer auseinander bleiben. Es mußte also Vernunft als handelnd, nicht als die Denkbestimmungen

52) Dieser Uebergang von Kant auf Fichte zeigt sich am anschaulichsten in den Aufsätzen des letztern in seinem und Niethammers philosophischem Journal.

und Gesetze, sondern als die Denkthätigkeit gefaßt werden. Das war die Vorbedingung, um jene Verbindung erklärbar zu machen. In welcher Art sie nun aber erklärt werden sollte, war wieder für Fichte durch die Stufe des kantischen Systems motivirt. Die vorausgehende Philosophie hat durchgängig die Ueberzeugung, daß nur Vernunft wahr ist. Kant theilt diese Ueberzeugung, hat aber zugleich ausgesprochen, was in ihr liegt, nämlich, daß die Dinge unwahr sind. Nun hat er ihre Wahrheit dennoch, nur als eine verhüllte behauptet. Das kann aber nichts anderes bedeuten, als: wären die Dinge richtig erkannt, so müßte man einsehen, daß auch sie nichts sind als Vernunft, d. h. aber, daß sie nicht sind, daß Vernunft allein ist. Dieses hat Kant damit von selbst unbewußt behauptet, Fichte brauchte es nur auseinander zu setzen. Damit hat er aber auch seine Erklärung des Vorstellens vollendet. Nämlich, Vernunft sey sowohl die Denkformen, als die Dinge; aber beydes nur, indem sie dieselben in ihrer Thätigkeit hervorbringe. Wenn man z. B. das Verhältniß von Ursache und Wirkung, das der Vernunft und nicht der Erfahrung angehört, analysire, so liege in ihm schon, daß etwas, ein Ding, das andere Ding hervorbringe. Die reine Vernunft enthalte also schon Objekte, die Kant'sche Sonderung lasse sich daher gar nicht festhalten; sondern das unvermeidliche Hinüberspielen von der Vernunftform zu dem Gegenstand außer ihr beweise, daß sie beyde keine gesonderten Dinge und überhaupt keine Dinge, sondern nur Produkte einer ungetheilten Thätigkeit sind. So darf man nicht mehr fragen, wie mittelst des Erkenntnißvermögens und des Stoffs ein Vorstellen und Erkennen möglich sey? denn es ist kein Stoff und kein Erkenntnißvermögen; sondern bloß ein Vorstellen und Erkennen.

Dieser Schritt war also dem Rationalismus unvermeidlich, da er darauf bestand, daß es keine Wahrheit außer der Vernunft gebe, und dennoch die Möglichkeit einer Vorstellung begreiflich machen mußte.

Zweytes Kapitel.

Die Rechtslehre Kants.

Vollendung des rationalistischen Charakters. — Hemmung gegen den subjektiven Charakter. — Nothwendiger Fortschritt zu Fichte.

Kant brachte den rationalistischen Charakter des Naturrechts zur Entschiedenheit und führte ihn mit Bewußtseyn durch. Das ist die Stelle, welche er in der Entwicklung desselben einnimmt.

Er bekennt sich ohne Schwanken zu der Behauptung des Grotius, und der sogenannten perseitas des Guten, ohne zwischen principium cognoscendi und principium obligationis zu unterscheiden: Gott kann wohl als der Urheber der Verbindlichkeit gegen das Gesetz vorgestellt werden; ferner als derjenige, dem alle zu gehorchen nach einem Gesetze schuldig sind; aber nicht als Urheber des Gesetzes selbst — dieses ist und kann nur die Vernunft seyn; sonst wäre das Gesetz zufällig [53]). Und er macht von diesem Grundsatze den vollsten Gebrauch. Daher erklärt er ausdrücklich, was die früheren nur dunkel anstrebten; es ist kein Ethos in den Verhältnissen und Beziehungen des Lebens (als welche Gott und nicht die Vernunft gemacht hat); sondern allein in unserem nach aller Ab=

53) Metaph. Anfangsgr. d. Rechtsl. Aufl. 2. S. XXVIII.

straktion noch übrigen Denken. Von hier aus kömmt es erst in die Handlungen und so in die Verhältnisse. Daher ist es bey ihm gar nicht um die Beschaffenheit der individuellen That, die in die wirkliche Welt eingreift, und deren Ziel vollendet oder aufhebt, zu thun; sondern bloß um die ohne Rücksicht auf das Vorliegende gefaßten allgemeinen Regeln, Grundsätze, denen nicht zu widersprechen das Ziel alles Handelns ist. Hier zeigt es sich, worauf die Versuche des Grotius und Pufendorf hinaus wollten; wenn jener [54]) behauptet, die moralischen Gesetze hätten nicht die Gewißheit, wie die der Geometrie, weil die Materie nicht von ihnen getrennt werden könne, dieser dagegen die mathematische Genauigkeit derselben vertritt, und das nothwendige Schwanken den Verhältnissen in der Art zuschreibt, daß das moralische Gesetz von demselben durchaus nicht affizirt werde [55]). Ihn trieb schon, nur minder deutlich, der Gedanke, daß das Ethos nur in der Regel und nicht in der That besteht.

Indem aber Kant, die Erscheinungswelt neben der Vernunft anerkennend, die Gesetze, durch Subsumtion des verschiedenen Stoffs unter die allgemeine Vernunftregel, findet, geräth er in dieselbe Nothwendigkeit, wie die übrigen, nicht bloß Gegenstände der Erfahrung zu subsumiren; sondern die gewöhnlichen Wirkungen derselben als Prämisse der Regel selbst zu haben. Allein Kant ist der erste, der einsieht, daß dieses nach der Vernunftphilosophie nicht seyn dürfe, der weiß, was das heißt: continuo ratiocinationis filo deducere. Er bemüht

---

45) Grotius l. II. c. 23. §. 1.

55) Puf. jus nat. l. I. c. 2. §. 9.

sich daher, wiewohl kaum mit Erfolg, nachzuweisen, daß er den Staat nicht mittelst dieser Beobachtung gefunden habe.. [56])

Ferner ist auch der Inhalt alles Ethos bey Kant allein das Denkgesetz, die Consequenz. Seine Vorgänger, selbst Philosophen wie Leibnitz, lassen alles was da seyn soll, von der Vernunft fordern, und plötzlich ist ihnen der Inhalt des Guten wieder Liebe, Menschlichkeit, gleichmäßige Belohnung und Bestrafung, ohne daß sie wüßten und erklärten, wie dieses von den Gesetzen des Denkens gefordert werde, oder auch nur mit ihnen zusammenhänge. Aber Kant nimmt nichts als Ethos an, wovon er nicht gezeigt zu haben wenigstens überzeugt ist, daß das Denken selbst es unvermeidlich enthalte, und tilgt daher auch rücksichtslos alles, wovon er sich der Unmöglichkeit dieses Beweises bestimmt bewußt ist. So wird auch in der Rechtslehre zuerst die äußere Freyheit als im Wesen der Vernunft, im Gedanken des Unbedingten, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten aufgezeigt. Das geschieht so: das Wesen der Vernunft ist, daß sie selbst, ihr Gesetz der Nothwendigkeit, das ursprünglich und allein Bewirkende im Handeln sey. Dazu ist es nöthig, daß der Wille von Eindrücken der Außenwelt wirklich nicht bestimmt werde (wie als Postulat daraus hervorgeht, daß er die Möglichkeit haben müsse, nicht davon bestimmt zu werden — Freyheit des Willens). Solcher Eindrücke der Welt sind nun zweyerley: das im In-

56) Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Aufl. 2. S. 192. §. 32. Was K. hier a priori beweist, daß die Menschen nicht blos Vernunft sind, sondern auch mitunter ungerecht, so wie in ihren Urtheilen abweichend, das beweist gewiß richtiger Pufend. aus der Erfahrung: „quis est, qui ignoret?" Puf. jus nat. l. VII. c. 1 §. 10. Vergl. oben Buch II. Abschn. II. Kap. 4. am Schlusse.

nern erweckte Begehren und die äußerliche Gewalt. Beyde muß das Denken überwinden, um das Unbedingte zu seyn. Indem es das erste fordert, ist es das moralische, indem es das zweyte, ist es das Rechtsgesetz. Moral ist daher innere Gesetzgebung, Selbstzwang; Rechtsgesetz äußere Gesetzgebung, Entfernung äußerlicher Gewalt, Zwang anderer [57]. — So wie nun aber der Begriff der äußern Freyheit aus der Vernunft gewonnen ist, wird sofort überall untersucht, ob das Gegentheil einer Anstalt diesem Begriffe widersprechen würde, und nur dann wird sie anerkannt, z. B.: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; das ist: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich herrenlos werden müßte, ist rechtswidrig." [58]. Daher steht er auf gleicher Höhe mit seiner Zeit, welche alles einriß, was nicht in dieser Art nothwendig war. Die Institute des Lehnrechts, die Kirche, welche bey der ältern ihren Platz im Naturrechte behaupten, werden von ihm daraus verwiesen. Die Nationalökonomie fällt, und die Besteuerung kömmt bloß unter die Rücksicht des Schutzes der Rechte. Er ist der erste, welcher die Anstalten, die nicht aus der Freyheit folgen, und die doch kein wirklicher Staat

---

57) Nicht das Subjekt also, auf dessen vernünftiges, d. i. apriorisches Handeln es abgesehen ist, wird vom Rechtsgesetze gezwungen, wie bey der Moral, sondern die andern. So wechselt Vernunft, indem sie das moralische und das Rechtsgesetz diktirt, unter der Hand die Subjekte, zu denen sie spricht. Dieses folgt aus der oben gerügten Inconsequenz, daß Kant von der Vernunft objektive Zustände gebiethen läßt. Ihr Geboth lautet hier wirklich so: fürs erste sollst du dein Begehren überwinden, fürs andere soll es in der Welt nicht bestehen, daß du gezwungen werdest!

58) Ebendas. S. 56. §. 2.

entbehrt, in der Theorie als Mittel für jene ableitet. So die Erhaltung der Armen, der Unterricht, das Verboth öffentlicher Unzucht, die polizeyliche Reinlichkeit, die Beyträge für die Kirche — ein Ausweg, in welchem ihm nunmehr die ganze Masse der neueren Staatslehren und naturrechtlichen Lehrbücher gefolgt ist.

Dieser Vollendung des abstrakten Charakters entspricht es denn auch, daß die Rechtsphilosophie mit Kant ihren Namen ändert. Die früheren hatten, wie oben gezeigt worden, irgend einen empirischen Trieb zum Prinzip, nur die Folgerung aus ihm ging rein vernünftig vor sich. Für sie war daher der von den Römern überkommene Ausdruck, Naturrecht, immer noch passend. Das Prinzip Kants aber ist die Consequenz, die Denknothwendigkeit selbst, und nun ist der allein bezeichnende Namen: Vernunftrecht.

Wenn Kant so mit Einem Schritte den Rationalismus der ethischen Gesetze vollendete, so benimmt er sich dagegen theils nicht fördernd, theils sogar hemmend gegen das subjektive Prinzip. Denn der handelnde Mensch und seine Freyheit gehören jener Welt an, welche Kant für unwahr hält, und wiewohl er ihn wie diese Welt überhaupt nothgedrungen duldet, so ordnet er ihn doch seiner höheren Welt, dem Vernunftgesetze, unter. Das äußert sich sowohl in der wissenschaftlichen Deduktion der Grundbegriffe als in den Resultaten seiner Rechtslehre.

Die rechtliche Freyheit ist nicht um des Menschen willen gegeben und folgt nicht aus seinem lebendigen Daseyn, sondern sie folgt aus dem Daseyn der Vernunftformen, und besteht,

damit a priori gehandelt werden könne d. i. damit das logische Gesetz die erste Ursache einer intelligibeln Welt sey. Sie ist nicht sowohl Freyheit des Individuums, als der Gedanke der Freyheit; der allen gleichen (Maxime der Coexistenz). Daher ist sie bey jedem schon uranfänglich beschränkt, es besteht ein Rechtsgesetz (die Folge aus jenem Gedanken) vor aller Uebereinkunft (der Folge der individuellen thätigen Freyheit). Aus jenem Gedanken folgt mit Nothwendigkeit der Staat. Er ist daher ein Imperativ, unmittelbar und unbedingt von der Vernunft gefordert. Die Obrigkeit kömmt aus diesem Vernunftbegriffe, ihre Heiligkeit und ihre Gewalt darf daher nicht in Zweifel gezogen, nicht von den Menschen der Erscheinung über sie entschieden werden; daher Kants Abscheu gegen das Gericht der Franzosen über ihren König [59]. Aus dem Gedanken der gleichen Freyheit aller, die nicht im Erlauben, sondern nur im gleichmäßigen Beschränken eines jeden besteht; folgt erst Freyheit (Recht) des lebendigen Menschen, und folgt indirekt als leergelassene Sphäre, sie ist ein Nichtverboth. Vernunft macht hier also das Recht des Menschen zu ihrem Recht, es folgt aus ihr und ist für sie da, und sie entzieht es daher großentheils seiner Verfügung, worin es sich doch allein äußern könnte.

Sie tritt aber überdieß auch unmittelbar als berechtigt auf, und schreibt den Menschen erzwingbare Pflichten vor, die auch gar nicht mehr den Gedanken der allgemeinen Freyheit zur Ursache haben. Das Subjekt dieser Rechte nennt Kant die Menschheit oder den Menschen an sich im Gegensatze zu dem erscheinenden Menschen, d. i. also der nicht handelnde,

---

59) a. a. O. S. 206.

sondern von Vernunft unvermeidlich bestimmte Mensch, das logische Gesetz selbst. Aus diesem Rechte der Vernunft werden (obwohl sie nicht daraus folgen) die Pflichten der Familie, zwischen den Gatten, zwischen Aeltern und Kindern, abgeleitet, die offenbar nicht aus der Freyheit der Individuen kommen, und sie können daher auch nach Kant nicht gegenseitig erlassen werden. Dieses Recht der Vernunft fordert Strafe als Vergeltung. Strafe ist also nicht Mittel damit die Menschen in Zukunft nicht verletzt werden, sondern eine nothwendige Folge der Vernunft, die durch Unterlassung der Strafe unmittelbar jetzt verletzt würde. Das Gesetz des Nichtwiderspruchs, der Gleichmäßigkeit hat ein Recht zu bestehen, und sein Bestehen ist eben die Talio. Nichtbestrafung des Verbrechens wäre eben das gegen das Vernunftgesetz, was Gewalt gegen den lebendigen Menschen [60]). Das Recht der Vernunft macht ferner Handlungen zu Rechtsverletzungen, welche das Recht keines lebendigen Menschen verletzen (die unnatürlichen Sünden). So ist es auch nur der Mensch an sich (die Vernunft), welche als Mitglied der Volksversammlung das Gericht bilden hilft und z. B. das Strafurtheil erläßt.

Das Daseyn zweyer Prinzipien des Rechts — der Ver-

60) Das konnte man am wenigsten begreifen, und Feuerbach glaubt daher wegen dieser Vergeltungstheorie annehmen zu müssen, daß Kant, als er seine Rechtslehre schrieb, altersschwach gewesen sey. Es ist natürlich, daß die Resultate aus dem rein objektiven Vernunftprinzipe Kants nicht verstanden wurden, da die ganze Entwicklung bey ihm nicht stehen bleiben konnte, sondern nach dem rein subjektiven Fichte's strebte, dem Feuerbach in seiner Ansicht der Strafe schon ganz angehört. Vergl. Linck „über das Naturrecht unserer Zeit als Grundlage der Strafrechtstheorien;" Abschn. 2.

nunft und des Ich, erscheint im Systeme Kants als vollkommen consequent, indem sie seinen beyden entgegengesetzten Welten entsprechen. Er ist durch sein System im Ganzen berechtigt, die Widersprüche zu enthalten, welche das Naturrecht durchdringen, und kann in so fern auch als der eigentliche Repräsentant desselben gelten. Daraus erklärt sich der allgemeine Anhang, den er damals fand, die Autorität, die er noch jetzt bey allen abstrakten Rechtsphilosophen besitzt. Seine Rechtslehre gleicht dem augenblicklichen Gleichgewichte eines umschlagenden Körpers, das den Fall verzögert, und wie eine wahre Haltung und Sistenz aussieht. Das wirkliche Umschlagen erfolgte erst mit Fichte, der denn auch minder Eingang fand.

Die Rechtfertigung durch sein System ist aber noch keine Rechtfertigung der Sache selbst. — Das Recht des wirklichen Menschen und des Menschen an sich haben keine Vereinigung; so wenig als im ganzen Systeme die Welt der Erscheinung und die der Vernunft. Hier ist es nicht erklärt, warum denn Erscheinungen da sind und nicht alles Vernunft ist; daher kann nicht abgesteckt werden, wie weit in unsern Erkenntnissen die Wahrheit reicht, und wo die Täuschung anfängt. So ist es auch in der Ethik nicht abzusehen, warum Freyheit der Willkühr (des Menschen) und nicht blos Freyheit des Willens (der Vernunft) besteht, warum der Zwang, wenn Vernunft ihn fordert, vom Belieben des Berechtigten abhängt, warum es außer dem Menschen an sich auch noch ein Recht des nicht vernünftigen Menschen giebt. Und auch hier ist es daher nicht möglich, mit Nothwendigkeit zu bestimmen, was dem einen und dem andern gebühre, in wie weit Vernunft die individuelle Freyheit zu beschränken oder unangetastet zu lassen

habe. Denn ein Höheres über beyde giebt es nicht, welches jedem seine Gränze setzte; das Recht des Menschen an sich schließt nun aber seinem Begriffe nach alle Freyheit der wirklichen Menschen aus, und umgekehrt. Kant kann daher nicht anders, als ganz willkührlich hier etwas der Vernunft, dort etwas dem Menschen zutheilen. Er läßt z. B. das Vermögen von der Verfügung der Menschen abhängen, dagegen die Familienverhältnisse von der Vernunft beherrschen. Er will den Staat als einen nothwendigen, und kann doch auch den Staatsvertrag nicht aufgeben. Damit der Souverain ein unbegränztes Recht habe, ist es nöthig, daß jeder Gehorchende selbst (in seiner Wirklichkeit) zugleich ein Glied des Souverains sey; und dennoch ist es gar nicht der wirkliche Mensch, sondern seine Vernünftigkeit, die da in der Versammlung mitstimmt, und im Gerichte miturtheilt, der Gehorchende ist durchaus ein anderer [61]).

Dieser Dualismus, dieser innere alles durchdringende Widerspruch, macht den Fortschritt zu einem ungetheilten Prinzip nothwendig. Aber auch die Hemmung der persönlichen Freyheit drängte dazu. Diese, als die lebendige Triebfeder der Entwicklung, konnte durch die Reaktion Kants, der sie mit wissenschaftlicher Besonnenheit unter das Vernunftgesetz stellte, nur den Anstoß erhalten, sich mit gleicher Entschiedenheit über dasselbe zu erheben. — Durch Kant wurden die unlösbaren Schwierigkeiten offenbar, welche die Ableitung des Rechtsgesetzes aus der Vernunft mit sich führt: die Unmöglichkeit Recht und Befugniß des Individuums aus ihr zu gewinnen, die Frage, warum Vernunft, wenn sie es ist, die

61) Vergl. a. a. O. S. 195 mit S. 220.

für die Freyheit zwingen muß, zu andern Zwecken nicht zwingen darf, und warum sie dieselben Handlungen hier schützt, die sie dort verbiethet? — Es war unerläßlich, das Vernunftgesetz als Basis der rechtlichen Freyheit aufzugeben, und den wirklichen Menschen in seiner freyen Thätigkeit dazu zu machen.

So führte auch in dieser bestimmten Doktrin die Stufe Kants zu der Fichte's.

Drittes Kapitel.

Das System Fichte's.

Persönlichkeit statt Denkgesetz. Identität des Bewußtseyns. — Läugnung des Objekts, subjektiver Idealismus. — Aufgabe alles a priori zu finden. — Reales Prinzip in Fichte's Lehre und seine Folgen. — Befriedigung des Interesses der neuern Philosophie durch Fichte. — Verhältniß zu Spinoza — Unhaltbarkeit des Fichte'schen Standpunktes.

Vernunft ist bey Fichte etwas anderes geworden, als sie in der früheren Entwicklung gewesen. Sie ist nicht mehr der Inbegriff der Denkbestimmungn, sondern das denkende Wesen, der Mensch selbst, insofern er nach jenen Bestimmungen thätig ist. Vernunft ist Ich, ist Selbstbewußtseyn. Die höchste Ueberzeugung des Rationalismus: Nur Vernunft ist wahr, erhält dadurch eine neue von der früheren völlig verschiedene Bedeutung: nur Selbstbewußtseyn, nur der Denkende, Persönliche ist, und hat Realität. Was sich seiner nicht bewußt ist, die Dinge (die Denkformen selbst als solche) das ist gar nicht, „und wer anders meint, versteht sich selbst nicht“ — das ist der Satz, den Fichte als erstes und letztes Resultat mit aller Entschiedenheit durchführt. Nun scheint zwar unser Bewußtseyn selbst Zeugniß zu geben für die Existenz dieser bewußtlosen Dinge. Allein das ist Täuschung.

Die Dinge sind in Wahrheit nicht, sie können es daher auch nicht seyn, die unsere Vorstellungen von ihnen bewirken, sondern unser Bewußtseyn allein ist, und stellt sie sich vor, nur dadurch sind sie, und sind daher nur als Vorgestelltes (für uns) nicht als Seyendes (für sich). — Fragt man aber: warum stellen wir sie uns vor, wenn sie doch außer uns an sich selbst nicht bestehen, und warum haben wir dabey das Bewußtseyn, daß wir sie vorzustellen genöthigt sind? — so ist die Antwort: das eben ist das Gesetz des Bewußtseyns (oder bezeichnender: es ist der Begriff desselben), daß Objekte vorgestellt werden müssen. Solches findet sich durch eine Selbstbeobachtung, die der Ausgang und die Vorbedingung aller Philosophie ist. Ich werde durchaus auf keine andere Weise meiner bewußt — ich bin daher gar nicht — ohne daß ich einen Gegenstand, sey es auch mein eigenes Ich, als etwas von mir verschiedenes mir gegenüber stelle. Dieser Akt ist nicht Sache des schon vor ihm bestehenden Bewußtseyns, sondern Bewußtseyn wird erst mit ihm. — Ich sehe aber diesem Akte, durch welchen ich den Gegenstand gesetzt, selbst wieder zu, und unterscheide mich, den thätigen (Subjekt), von dem was ich mir entgegengesetzt (Objekt); obwohl dieses Entgegengesetzte auch nichts anderes ist als Ich; denn es ist ja nur meine Thätigkeit selbst. Das Subjekt und das Objekt sind also beyde nur das eine Ich in seinem Handeln, und das ist die Identität des Selbstbewußtseyns, das aber nur besteht, indem es in dieser entgegengesetzten Weise thätig ist, als Subjektobjekt. Die doppelte Reihe — die Thätigkeit, welche Objekte setzt (das reelle Ich) und die, welche sie beschaut und sich von ihr unterscheidet (das ideelle Ich) in ihrer Untrennbarkeit (Identität) ist die Vernunft. Die Objekte können

daher nichts von ihr Getrenntes außer ihr seyn, weil ihr eigener Begriff nur das Setzen dieser Objekte ist. Ich muß Objekte setzen vor aller Erfahrung, denn bevor ich sie gesetzt habe, bin ich gar nicht. Das heißt aber so viel als: es giebt keine Erfahrung, d. i. kein Vorstellen, das durch Ursachen außer dem Vorstellenden bewirkt wird, sondern die Thätigkeit, welche ihrer Natur nach Objekte setzt und sie beschaut — die Vernunft — ist das allein Seyende. Die Wirkungen des Gesetzes dieser Thätigkeit erscheinen nur für das unphilosophische Bewußtseyn als Erfahrung. — Die Art, wie das Ich sich selbst sich entgegenstellt und von sich unterscheidet, ist mannigfach, und daraus entsteht die Verschiedenartigkeit der Vorstellungen. Zwey Hauptarten der Thätigkeit sind vor allem zu unterscheiden: Einmal geht die That, welche Objekte (das Nichtich) setzt, voraus, und die Beschauung wird von ihr bestimmt — Erkennen. Fürs andere geht die Beschauung, der Begriff (das ursprüngliche Ich) voraus, und das Setzen des Objekts richtet sich nach ihr — Handeln. Im ersten Falle ist alles nothwendig; denn das Gesetz des Ich wirkt, ohne daß ich weiß wie, daß ich diese Gegenstände setzen muß; die reelle Thätigkeit ist eine nothwendige. Im zweyten Falle beginnt das Ideelle in mir, die reine Thätigkeit, welche, da sie noch kein Objekt hat, dieses oder jenes wählen kann; und ich bin daher frey. Der Begriff des Handelns fordert daher, daß bey demselben wirklich das reine, freye Ich in keiner Weise durch ein Objekt bestimmt werde, sondern blos aus sich selbst das Objekt bestimme — das ist das Sollen.

Daß das Setzen von Objekten überhaupt im Begriffe des Selbstbewußtseyns enthalten ist, hat Fichte, wie dargestellt worden, nachgewiesen. Wenn sich aber die Ansicht be-

währen soll, daß kein Gegenstand und keine Erfahrung ist, so muß gezeigt werden, wie das Selbstbewußtseyn durch das Gesetz seiner Thätigkeit genöthigt wird, sich gerade diese und jene Objekte vorzustellen, und zwar alle die, welche vorzustellen sich jeder gebunden fühlt, welche nach unphilosophischer Ansicht außer ihm existiren. Es muß die ganze Erfahrungswelt aus dem Gesetze des Selbstbewußtseyns (a priori) gefunden werden. Dieß ist denn auch die Aufgabe des Fichteschen Systems. Aus der Vernunft ist also hier nicht blos die Form des Erkennens, sondern auch sein Stoff, die Dinge selbst, es sind nicht blos die ethischen Regeln, sondern auch die Verhältnisse, welche durch sie bestimmt werden, aus ihr abzuleiten. Daß andere Menschen außer mir da sind, daß sich das Geschlecht durch Fortpflanzung erhält, mein Leib durch Speise, welche die Erde mir gewährt, muß eben so nothwendig im Begriffe des Selbstbewußtseyns liegen, als die gegenseitige rechtliche Beschränkung, die Ehe, das Eigenthum; denn woher sollte ich sonst das alles wissen, da ich von außen ja überhaupt keine Vorstellung erhalte, und bey dem Nichtbestehen der Dinge keine erhalten kann? Diese Aufgabe, die sich im Systeme Fichte's gar nicht abweisen läßt, hat die größte Verwunderung erregt, und durch ihren Widerstreit gegen alles gewöhnliche Denken, und gewiß auch gegen den wirklichen Bestand der Sache, die Verbreitung desselben gehindert. Allein so lächerlich die Unternehmung erscheint, und so unausführbar sie sich für den Unverblendeten kund giebt, so enthält sie doch die Wahrheit — welche in der Folge zu einer bessern Philosophie führte, — daß der Stoff der Dinge und ihre verständige Begränzung, die ethischen Regeln und die Verhältnisse, für welche sie da sind, nicht von einander getrennt wer-

den können, keines ohne das andere Bestand hat, und sie auch nur das Produkt eines Aktes sind. Der Irrthum ist nur der, diesen Akt für den des menschlichen Bewußtseyns zu halten.

Fichte hat das Reelle, welches allein nach der Abstraktion noch übrig bleibt, das selbstbewußte handelnde Ich, in sein System aufgenommen, und es erhält damit einen lebendigern Charakter:

Die frühere Methode war die Subsumtion, sie gebrauchen die Wolfische Schule, die Naturrechtslehrer, Kant. Sie beruht darauf, daß außer der vernünftigen Regel, dem Obersatze, auch noch ein Stoff als Untersatz getrennt da sey. Die wissenschaftliche Thätigkeit bringt beyde aneinander und concludirt. Fichte hat nicht zwey solche Hälften, und kann ihrer entbehren, weil sein lebendiges Prinzip etwas außer ihm produzirt. Seine wissenschaftliche Thätigkeit setzt nicht Geschiedenes zusammen, sondern verfolgt jene untheilbare Produktion. Das unerläßliche Organ der philosophischen Erkenntniß ist ihm die Anschauung: sie erfasse die Thätigkeit des Ich als solche, der abstrahirende Verstand ziehe erst sodann Merkmale von ihr ab, und bewahre ihren Inhalt als einen ruhenden, nicht mehr lebendigen — als Begriff — auf. Es bewährt sich hier, daß überall, wo nur ein Funke des Lebens und der That ist, die Vernunftformen nicht mehr zur Erkenntniß hinreichen, sondern ein totales, nicht einfache Beziehungen absonderndes, Vermögen erfordert wird, was wir eben Anschauung nennen. — Ferner: der Inhalt des Ethos ist bey Kant das Gesetz der Vernunft; die Freyheit des Menschen, durch dasselbe bestimmt zu werden, nur die Vorbedingung es zu erfüllen. Bey Fichte ist diese Freyheit des Ich durch die Vernunft — d. i. hier den

Begriff seines eigenen Daseyns — sich zu bestimmen, der Inhalt selbst: „das Sollen ist der Trieb der absoluten Selbstthätigkeit." — So ist auch die rechtliche Freyheit keine Folge aus dem Vernunftgebothe, sondern eine unmittelbare That, durch welche das Ich sich als frey setzt. — Das Band, das die verschiedenen Gebiethe zusammenhält, ist sonach bey Kant ein logisches: das Vernunftgesetz enthält die Formen des Erkennens, die Vorschriften des Handelns und das Geboth der rechtlichen Freyheit. Bey Fichte ist es ein reelles: das thätige Ich erkennt, ist durch sich zum Ethos getrieben, setzt sich als frey.

Dieses System entspricht dem innersten Interesse der neueren Philosophie. Die Welt legt hier dem Menschen keine Nothwendigkeit mehr auf, die bestimmten Gegenstände sich vorzustellen und Gesetze anzuerkennen; die Nothwendigkeit liegt nur in ihm und der Natur seines Bewußtseyns. Er thut dieses alles aus keinem andern Grunde, als weil er ist, es bindet ihn nichts, als sein eigenes Daseyn (Gott gleich). Auf der andern Seite ist auch das logische Interesse des Rationalismus befriedigt, indem alles, was da ist, schon mit dem Begriffe des Selbstbewußtseyns so gesetzt ist, daß es nicht weggedacht werden kann. Aber eben dadurch ist im Grunde jene erste Befriedigung wieder zu nichte gemacht; denn der Mensch, wiewohl von aller Außenwelt frey, hat an dem logischen Gesetze seines Bewußtseyns den unerbittlichen Herrscher. Es kann ihm nach demselben a priori gesagt werden, welche Gegenstände er sich vorstellen, welche Anforderungen er an sich machen müsse. Und dieses Gesetz ist doch nicht er selbst; denn mag es immerhin seine Natur seyn, so ist es doch nicht sein Wille. Er hat bey dem Tausche nichts gewonnen. Dennoch

ist dieß das Höchste, was für die menschliche Freyheit erreicht werden konnte; denn daß der Mensch alle Objekte und sittlichen Gesetze nach Belieben mache, daß also sein freyer Wille die Ursache der Vorstellungen und des Ethos sey, kann nicht behauptet werden, weil dem die unläugbare Thatsache widerspricht. Das Aeußerste war, das nothwendige Gesetz seines Bewußtseyns als die Ursache aufzustellen, und das ist nur eine scheinbare Befriedigung, ein unerquicklicher Gewinn. — Deswegen wird auch in diesem Systeme der Lebensfunke, der auflodern will, immer wieder unterdrückt, dem griechischen Gotte ähnlich, der seine Kinder unter der Geburt verschlingt. Der allgemeine Akt des Bewußtseyns wird durch Anschauung beobachtet, und ist Sache der Empirie, so daß sich nur sein Daseyn zeigen, nicht seine Nothwendigkeit beweisen läßt. Aber sogleich wird dieser Akt in einen Begriff gefaßt, und nun tritt wie in den übrigen Systemen die Deduktion aus der Unmöglichkeit des Gegentheils an ihre Stelle. Den Regeln des Spinoza wird damit vollkommen gehuldigt. Das Ich ist die Substanz und die Welt seine nothwendigen Affektionen. Nicht die Thätigkeit des Ich erzeugt sie — wie das bey Fichte den Anschein hat — sondern der Begriff des Selbstbewußtseyns enthält sie, und sie ist gegeben wie nur er ist.

Was aber den Inhalt der Lehre des Spinoza betrifft, so ist Fichte ihm gerade entgegengesetzt. Durch ihn ist die Undenkbarkeit des objektiven Rationalismus klar. Das unpersönliche Weltgesetz oder allgemeine Daseyn des Spinoza ist nicht, weil nur der Selbstbewußte ist. So war es der Gang der abstrakten Philosophie: Spinozas Behauptung des logischen Pantheismus, das Verfahren der Wolfischen Schule, alles

aus den Denkgesetzen zu beweisen, forderten Kant zur Untersuchung auf, ob der Zusammenhang der Dinge dem der Vernunft entspreche, damit zu einer Scheidung des Denkens und seiner Gegenstände, sofort zur Frage nach der Erkennbarkeit. Und dieses führte mit Fichte zu der Einsicht, daß nur thätiges Denken, nur Persönlichkeit ist, und damit zur Verwerfung des logischen Pantheismus in der Weise Spinozas. Er trat aber dafür in einer entgegengesetzten Weise auf, an der Stelle des objektiven Rationalismus brachte Fichte den subjektiven zur Vollendung. Kant ging schon — eben so die Wolfische Schule vor ihm — von sich selbst, dem Denkenden aus, in so fern ist ihm die Einheit der Apperzeption der Mittelpunkt der Vernunft; aber er löst die Vernunft wieder von sich ab, und behandelt sie so als eine selbstständige objektive Macht. Bey Fichte aber besteht Vernunft nur als das Ich; dieses ist also wirklich und durchgängig das Prinzip, es ist der Gott und ist die Welt, wie bey Spinoza die Substanz, und es kann als das eine und das andere reell nicht unterschieden werden; denn es ist erst es selbst, indem es sich die Welt einbildet, (in beyderley Sinn) und die Welt ist nur indem sie von ihm eingebildet wird.

Das enthält aber, klar gemacht, den furchtbaren Gedanken: nur Ich, das Individuum, der ich so und so heiße, bin; und ich bin die ganze Welt, und höre ich auf, thätig zu seyn, sterbe ich, so ist nichts mehr. Daß mehrere selbstbewußte Wesen seyen, darf Fichte nicht annehmen; wie sollten diese verschiedenen Ich's zu einander kommen, eines auf das andere wirken und ihm das Bewußtseyn seines Daseyns beybringen? Alles Nichtich ist ja nur mein Ich. Meine Vorstellung von andern Menschen kann, wie jede andere, nicht

durch ihr Daseyn bewirkt worden seyn, sie ist das Produkt meiner eigenen Denkthätigkeit, diese ist hinreichend sie zu erzeugen, und nichts anderes außer ihr es vermögend. Diese andern Menschen, mit denen ich verkehre, Fremde, Freunde, Verwandte sind nicht wirklich selbstbewußte handelnde Wesen, sondern nur als solche von mir auf nothwendige Weise vorgestellt, wie die Wesen des Traumes. Eben so wäre es mit Gott, wenn ein Anhänger Fichte's ihn glauben wollte. Er könnte immer nur das Geschöpf seiner Intelligenz seyn, sein Ich, das er sich gegenüber setzt, nicht etwas anderes, nur für ihn, nicht für sich, nur ein Vorgestelltes, nicht ein Seyender. — Dieß zu denken ist Wahnsinn, und Fichte gesteht es sich auch nicht, daß sein System so zu denken auffordert. Er täuscht sich damit, daß er das Ich nicht als das seinige, sondern als das eines jeden, oder auch als das vernünftige Wesen überhaupt betrachte. Allein ein solches Ich erfüllt schon die ganze Welt, und es ist nicht abzusehen, wo noch ein anderes neben ihm bestehen sollte. Wollte aber Fichte ein allgemeines Ich zu Gott machen, das erst in den vielen Menschen sich individualisirt und von sich unterscheidet, so wäre dieses der Schritt, den unmittelbar nach ihm Schelling that, der aber auch Fichte's System aufhob. Denn nach Fichte ist das Ich noch durchaus gar nicht, bevor es sich sich gegenüberstellt, und so zum Bewußtseyn gelangt [62]), damit ist es aber ein individuelles Ich, Fichte oder jeder seiner Leser als der Einzige betrachtet; das allgemeine Ich wäre ein seiner selbst noch nicht bewußtes. Dieses individuelle Ich geht auch durch das ganze System. Wenn das allgemeine Ich das Prinzip des

---

62) Wissenschaftslehre S. 11.

Rechts wäre, das sich als frey setzt, so wäre nur ein nothwendiges Gesetz wie der Kant'sche Mensch an sich oder selbst die Natur des Spinoza als frey gesetzt; daß ich, du, er frey seyen, wäre damit nicht gesagt, sondern geläugnet. Auf letzteres aber ist das Fichte'sche Naturrecht gegründet. Wenn ferner im Naturrechte bewiesen wird, daß das Ich sich andere Ich gegenüber setzen müsse, so kann auch dieses nur Sinn haben bey dem Individuum. Wohl hat Fichte in spätern Schriften, die überhaupt den frühern nicht treu sind, das allgemeine Ich hereingezogen, von dem er denn auch nicht den rechten Gebrauch zu machen weiß. Aber auf den Fortgang der Philosophie so wie auf seine eigene Rechtslehre wirkt nur dieses System des: Mein Ich. Durch Fichte ist daher die Isolirung des Menschen aufs höchste getrieben. Derjenige, welcher philosophirt, betrachtet sich als den Mittelpunkt, und, wie es daraus nothwendig folgt, als die Ursache der Welt. Es zeigt sich aber hier, wo es zur Deutlichkeit kömmt, daß dadurch mit einer wirklichen Welt und mit wirklichen Menschen außer ihm jedes Band aufgehoben ist, daß er zu ihnen, von denen er sich frey macht, nicht wieder gelangen kann. Der Mensch und sein Denken kann nicht der Mittelpunkt der Dinge oder des Wissens von ihnen seyn.

Viertes Kapitel.

Die Rechtslehre Fichte's.

Vollendung des subjektiven Charakters – daraus Gegensätze zu Kant. – Deduktion des Rechtsgesetzes. – Wahrhafte Sonderung des Rechts und der Moral durch Fichte – Lösung der früheren Widersprüche. – Andere Folgen dieses Standpunkts. – Rückkehr des Widerspruchs in entgegengesetzter Weise. – Parallele des Naturrechts und der französischen Revolution in den beyden Stufen. –

Daß Fichte nicht blos die ethischen Regeln a priori findet,

sondern auch die Verhältnisse, das Daseyn von Erde, Luft, andern Menschen, das ist Folge seiner Ansicht vom Erkennen, und betrifft seine Methode im Allgemeinen, ohne daß sie bedeutenden Einfluß auf den Inhalt der Rechtslehre insbesondere hätte. Das Wesentliche seiner Rechtslehre ist, daß er den subjektiven Charakter des Naturrechts vollendete, wie Kant den rationalistischen.

Die rechtliche Freyheit folgt bey ihm nicht aus dem Ethos (der praktischen Vernunft), sondern aus dem reellen Daseyn des Ich. Sie ist daher schon von vorn herein die Freyheit des Individuums, nicht der Gedanke allgemeiner Freyheit und Gleichheit. Sie hat nicht das Ethos zum Zwecke, sie ist sich selbst Zweck. Sie ist nicht ein erst zu Realisirendes, ein Gegenstand des Sollens, sondern ein schon Bestehendes: das Ich setzt sich als frey durch seine reelle Kraft, und wenn es sich beobachtet, kann es sich nur als frey finden. „Die Freyheit ist philosophisch, nicht ethisch, nothwendig.“ Mit ihr ist schon ihrem Begriffe nach der Zwang gegeben, er folgt also gleichfalls nicht aus dem Ethos. Die Freyheit des einzelnen Menschen ist bey Kant schon ursprünglich beschränkt, weil sie erst aus der allgemeinen Freyheit hervorgeht, welche ihr bey der Zutheilung selbst Maaß und Gränze giebt. Bey Fichte ist sie maaß- und schrankenlos, weil das Ich selbst unmittelbar sie setzt. Sie besteht „in dem Rechte des vernünftigen Wesens, in der Sinnenwelt allein Ursache zu seyn.“ So schrankenlos als sie selbst muß natürlich auch das in ihr enthaltene Zwangsvermögen seyn. Diese *meine* unmittelbar daseyende und daher zunächst unbeschränkte Freyheit und Möglichkeit Zwang zu üben ist das Prinzip der Rechtslehre.

Das Gesetz des Selbstbewußtseyns fordert, daß das Ich andere denkende Wesen annehme, wie schon in der theoretischen Philosophie dargethan werden mußte; durch diese Entgegensetzung allein entsteht Individualität, Selbstbewußtseyn. Setzt es sich andere denkende Wesen gegenüber, so muß es ihnen eben damit dasselbe unbegränzte Vermögen, wie sich selbst, zuschreiben. Es darf aber ferner seine eigene, zuerst gesetzte Freyheit, als die eines vernünftigen Wesens, nicht aufgeben, und muß also die Anerkennung derselben von den ihm gegenüber Gesetzten fordern. Dazu ist nöthig, fürs erste, daß es sich selbst freywillig für sie beschränke, außerdem würde es nicht als ein vernünftiges ihnen gegenüberstehen, denn nur die eigene Mäßigung ist das Kriterium des Vernunftwesens. Fürs andere ist nöthig, daß in demselben Akte, in wechselseitiger Bedingtheit die andern sich für es beschränken. Um alles, wie es zuerst gesetzt worden: meine Vernünftigkeit und Freyheit und die aus ihr deduzirte Freyheit der andern auch im Handeln beyzubehalten, nicht eines derselben wieder aufzuheben und dadurch einen Widerspruch zu begehen — ist Rechtsgemeinschaft nöthig. Ihr Inhalt ist das Rechtsgesetz; es ist also durch die Consequenz aus dem Begriffe des freyen Individuums gefolgert.

Damit hat Fichte erreicht, was das Naturrecht will: er hat dem Rechtsgesetze ein eigenes von der Moral gesondertes Prinzip gegeben, ohne die wissenschaftliche Verbindung einzubüßen, und das war nur durch den Standpunkt seines Systems möglich. Scheinbar findet es sich zwar schon bey den früheren, vor allen bey Kant: Moral ist innere Gesetzgebung (Selbstzwang), Recht äußere (Zwang anderer); also ganz verschiedene Legislationen; die Einheit beyder ist die praktische

Vernunft, das Gesetz der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Allein eben weil die Einheit beyder hier in einem Gesetze oder Begriffe liegt, so ist die Sonderung ganz unnütz, sie leistet nicht, was durch sie gesucht wird. Beyde Gesetzgebungen müssen nämlich jenem Begriffe gemäß in übereinstimmender Weise wirken, und wenn sie einen entgegengesetzten Charakter annehmen, wie es wirklich der Fall ist, so erscheint dieß als ein Widerspruch der praktischen Vernunft in sich selbst. Fichte dagegen hat seiner Sonderung dadurch den Erfolg gesichert, daß ihre Einheit keine logische ist, sondern die lebendige des selbstbewußten Wesens. Jedes Lebendige kann seiner Natur nach, also consequent, in verschiedener Weise thätig seyn, was der Begriff, das Gesetz nicht kann. Das Ich enthält einerseits einen Trieb zu einer bestimmten Thätigkeit — so erzeugt sich Moral; andererseits ist es schon ein Daseyn, eine Macht, ein frey Wollendes, Handelndes — so entsteht das Rechtsgesetz. Der Trieb und die Macht sind ihrem Wesen nach von entgegengesetzter Wirkung, und das Ich, welches sie beyde ist, bleibt dessenungeachtet eins und dasselbe. So konnte Fichte sagen: „Wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische, Liebe seiner selbst um sein selbst willen .... liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen!" 63) während das Kantische Vernunftgesetz nur das eine Ziel haben kann, daß überall nach der Vernunftnothwendigkeit gehandelt werde. — Durch diese nicht blos den Worten und dem Dekorum, sondern dem Erfolge nach bestehende Sonderung ist Fichte in den Stand gesetzt, jene Probleme zu lösen, mit denen

63) Naturrecht 2. Th. S. 114.

man sich vor ihm nur vergeblich beschäftigte. Es ist kein Widerspruch der Vernunft, daß im Rechtsgebiethe gezwungen wird, obwohl die Rechtspflichten auch von der Moral gefordert sind. Denn nicht das Ich als mein Trieb (als Ethos) zwingt hier, sondern das Ich als Daseyn und Macht, das meinige die andern, die andern das meinige. Es ist kein Widerspruch, daß dieselben Handlungen hier verbothen, dort geschützt sind. Das Gesetz wohl könnte nur durchgängig sie gebiethen und verbiethen in einer und derselben Art: „es läßt sich gar nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebiethenden, und dadurch über alles sich erstreckenden Sittengesetze ein Erlaubnißgesetz sollte abgeleitet werden können.“ [64]) Nämlich daß es etwas als Mittel gebrauche (das Erlauben), was zunächst und unmittelbar seinen Zweck aufhebt, damit es indirekt vielleicht zu ihm führe, ist gegen die Natur eines Gesetzes. Allein das Ich, das hier die freyen Handlungen schützt, ist kein Gesetz, es ist das unmittelbare Daseyn selbst. Es ist endlich der Widerspruch entfernt, daß aus dem Rechtsgesetze Befugniß folgt. Denn sie folgt hier nicht aus ihm, sondern ist schon vor ihm da, aus dem Ich, und das Rechtsgesetz selbst wird erst aus ihr abgeleitet, und enthält, wie es als Gesetz muß, nur die Beschränkung, nicht die Freyheit.

Diese Widersprüche suchten schon die frühern zu entfernen; der Standpunkt aber, durch welchen Fichte allein sie zu entfernen vermochte, führt zugleich zu anderen Folgerungen, die im Naturrecht vorher wenigstens nicht ausgebildet waren. Mein Trieb (Moral) ist seiner Natur nach bindend, unbedingt gebiethend. Meine unbegränzte Macht aber (Basis des Rechts-

---

64) Naturrecht Einleitung N. III.

gesetzes) keineswegs, im Gegentheil schließt sie ihrer Natur nach jedes Gesetz aus. Was aus ihr vernünftig gefolgert wird, auch dieses kann ihr im Händeln auszuüben nicht unbedingt gebothen werden, eben weil sie Freyheit ist. Es muß immer von ihr abhängen sich ihm zu unterwerfen: „da sie (die Menschen) aber frey gesetzt sind, so könnte eine solche Gränze nicht außerhalb der Freyheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freyheit beschränkt würde, sondern alle müßten durch Freyheit selbst sich diese Gränze setzen d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freyheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören.[65]) Die Consequenz aus dem Begriffe meiner Freyheit, die Rechtsgemeinschaft, ist also für mich nichts praktisch Nothwendiges, sondern nur Rath, wie ich es einzurichten habe, falls ich den Folgen jenes Begriffs entsprechen, „falls ich consequent seyn will.“ „Das Rechtsgesetz ist nicht praktisch, sondern technisch-praktisch“.

Daraus folgt nothwendig: Es giebt unmittelbar keine Rechte auf einen bestimmten Gegenstand z. B. Eigenthum, Familienrechte, wie Kant solche aus dem Vernunftgesetze ableitet. Denn jeder ist, wenn er nicht selbst freywillig sich beschränkt, unendlich über alles berechtigt, so daß jede Schranke erst durch beliebige Uebereinkunft entstehen kann. „Alle Rechte auf etwas gründen sich auf einen Vertrag.“[66]) Das Urrecht des Menschen, das er vor der bürgerlichen Gesellschaft hat, ist nicht wie bey den frühern die Freyheit, welche nach der Maxime der Coexistenz eingeschränkt, aber in dieser Schranke

65) Naturrecht Einleitung N. II.

66) Naturrecht 2. Thl. S. 266.

auch ethisch gesichert ist. Sondern es ist das unbegränzte Vermögen, dem ein gleiches der andern bedrohlich entgegensteht, und keine andere Sicherung gegeben ist, als die Möglichkeit sich mit ihnen zu vereinigen und einen Staat zu errichten. Der Staat kömmt hier wahrhaft aus einem Vertrage, denn seine Errichtung ist beliebig, und eben so seine Gestaltung. Das Rechtsgesetz schreibt beyde nur problematisch vor, auf den Fall daß man consequent seyn wolle. Er darf in jedem Augenblicke wieder aufgehoben und neu errichtet werden; daher Fichte's entschiedene Billigung der französischen Revolution. Zwar gestattet auch Fichte wie Kant gegen jeden Widersetzlichen den Zwang, der ihn in den Staat nöthigt. 67) Allein bey Kant ist dieser Zwang Folge der Vernunftnothwendigkeit, die den Staat unbedingt gebiethet; bey Fichte ist er nur die Folge der unbeschränkten Willkühr der bereits Vereinigten. Sie könnten ihn mit gleichem Grunde zwingen, Menuett zu tanzen, und er hat dieselbe Freyheit, wenn er der Stärkere ist, ihren Zwang zu erwiedern; denn was nöthigt ihn consequent zu seyn? Ein vernünftig nothwendiger Zwang ist es ohnedieß nicht, denn seine Freyheit wird ja mittelst desselben nicht durch sich selbst beschränkt, sondern aufgehoben. Es bewährt sich hier was oben behauptet worden, daß der subjektive Rationalismus das denkende Individuum zu Gott macht, wie der objektive die unpersönliche Vernunft. Das freye Ich als absoluter Anfang der Rechtslehre kann so wenig gebunden werden, wie das allgemeine Weltgesetz Spinozas. Dort sind alle Handlungen rechtmäßig, weil die Natur, hier weil das Ich sie wirkt.

---

67) Naturrecht Einleitung N. II.

Der erste Charakterzug der Fichte'schen Rechtslehre ist also: das Rechtsgesetz hat keine Macht über die Menschen, sondern es hängt von ihrer Willkühr ab, es zu verwirklichen. Nun fragt es sich aber nach dem Inhalte desselben, falls man ihm wirklich nachkommen wollte? Auch hierin charakterisirt sich der Standpunkt des Systems. Das Recht des Vernunftgesetzes, des Kant'schen Menschen an sich, muß fallen: **Nur der persönliche ist berechtigt.** Die Freyheit des lebendigen Menschen ist die ausschließliche Ursache des Zwanges. So wird das Recht der Ehe getilgt, Ehebruch freygegeben: „der Staat kann eben so wenig Gesetze gegen ihn geben, noch Strafen festsetzen, noch gegen irgend eine außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. Wessen Rechte sollten denn durch dieses Vergehen verletzt werden?" [68]) So kann auch die Strafe nicht Vergeltung seyn; denn der Gedanke der Uebereinstimmung hat kein Recht und wessen (welches Menschen) Recht sollte durch die Vergeltung befriedigt werden? Das Gesetz der Gleichmäßigkeit, das bey Kant Vernunft ist, ist bey Fichte ein bloßes Ding ohne Selbst. Fichte muß fragen: wer ist diese Ehe, oder diese vergeltende Gerechtigkeit, daß sie einen Zwang über mich üben soll? Kann sie erkennen, Objekte von sich unterscheiden, sich Zwecke vorsetzen? ist sie ein thätiges selbstbewußtes Wesen wie ich? Und ist sie dieses nicht, so ist sie überhaupt nicht, sie ist blos mein Produkt. Wie könnte ich sie als frey und berechtigt mir denken, als fähig in der Sinnenwelt Ursache zu seyn, da sie doch eine Sinnenwelt gar nicht zu setzen vermag? — Wie es daher in der ersten Beziehung heißt: die Freyheit darf nur **durch**

68) Naturrecht 2. Thl. S. 201.

die Freyheit beschränkt werden, so in der zweyten: sie soll nur um der Freyheit willen beschränkt werden. Hiermit erst ist der Mensch in seiner Persönlichkeit das ausschließliche Prinzip des Rechtsgesetzes. Nur wenn ich will, bin ich dem Zwange unterworfen, und wenn ich mich ihm unterwerfe, soll ich dieses nach der Vernunft blos thun zu meiner eigenen Sicherheit. „Liebe dich selbst, und deinen Nächsten um dein selbst willen!“ Auf diesen Punkt war das Naturrecht nothwendig gedrängt, und auf diesem höchsten Punkte zeigt sich denn auch wieder seine Unhaltbarkeit:

Die Trennung des Ich als Trieb und als Freyheit machte es allein möglich, die früheren Widersprüche zu heben. Aber damit ist auch das wechselseitige Durchdringen beyder aufgegeben. Die Freyheit kann und soll sich zwar dem Trieb unterwerfen, das aber ist die Art des Ethos überhaupt; das Eigenthümliche des Rechtsgebiethes, daß sie sich ihm unterwerfen muß, ist nicht mehr zu gewinnen. Das lebendige Ich, das ein ideales Sollen erkennt, reell aber von diesem unabhängig ist, kann nur dann noch gebunden werden, wenn auch die Ursache jenes Sollens eine reelle Macht hat. Aus jedem der Probleme, die Fichte löst, wächst eine neue, der früheren gerade entgegengesetzte Schwierigkeit heraus. War es dem Naturrechte vorher unmöglich, aus dem Bindenden der Vernunft, von dem es ausging, die Freyheit zu gewinnen; so vermag nun Fichte nicht, von der Freyheit, die er zum Prinzip macht, zu einem Bindenden hinaufzusteigen. Das Vernunftrecht hört in der That auf, und eine völlig gesetzlose Willkühr bleibt übrig.

Rechtfertigt Fichte den Zwang des Rechtes dadurch, daß er ihn nicht aus dem Ethos, sondern aus der ursprünglichen

Freyheit des Ich ableitet, so hat er dafür auch die ethische Bedeutung des Zwangs eingebüßt. Er ist blos noch faktische Macht, und nur das Gefühl eines zufälligen Unterliegens kann er bey dem Gezwungenen erregen. Er gleicht dem sogenannten Nothrechte der früheren und Kants. Der vom Brette heruntergestoßen wird, weil der andere die Macht hat, und hier kein Gesetz mehr über ihnen ist, wird nicht dafür halten, daß ihm hierin nur was ihm gebührt geschehe, wie dieses doch der Schuldner, z. B. der zur Zahlung gezwungen wird, dafür halten soll. Selbst im Staate hat das Recht keine ethische Garantie. Der Staat gründet sich auf Vertrag, worauf gründet sich aber der Vertrag selbst? Brauche ich nach dem Rechtsbegriffe vor dem Staate den Vertrag nur dann zu halten, wenn ich will, so auch den Vertrag, der die Rechtsgemeinschaft enthält, den Staat selbst. Nur die Stärke der Vereinigten bindet mich, wie bey Spinoza, und könnte mich zu irgend etwas anderem eben so zwingen, als zu dieser Consequenz aus meiner Freyheit. Der Zwang, welchen die Gesammtheit der Bürger gegen den Verletzenden übt, ist sohin selbst nichts anderes, als die durch die Uebertretung entfesselte Gewalt.

Ist es übereinstimmend, daß im Rechte erlaubt wird, was Moral verbiethet, weil Erlaubniß und Gesetz hier nur von der Freyheit ausgehen, so wird dadurch alles Erlaubniß und nichts mehr ist Gesetz. In so fern der Rechtsbegriff wirklich bindet, als innerlicher Trieb, ist er nichts anderes als Moral, wie Fichte selbst behauptet, und es ist dann seine Scheidung von der Moral und seine eigenthümliche Behandlung bey Fichte noch viel ungegründeter, als bey den übrigen. In so fern er aber nicht innerlich auffordert, also etwas anderes

als Moral ist, in so fern ist er **überhaupt gar keine Aufforderung**; er ist ein Spiel des Denkens, eine Anweisung wie man etwas ganz Gleichgültiges, zu dem man eben Laune hat, consequent einzurichten habe.

Dieses alles hat Fichte gar kein Hehl, und hält dennoch seine Rechtslehre für wohlbegründet. Aber der Nerv selbst, ohne den kein Vernunftrecht und kein Recht überhaupt bestehen kann, ist krankhaft, das ist die Beschränkung für andere, sey dieses auch eine blos problematische. Hierin verhehlt sich Fichte die Folgen seines Prinzips, weil er, wenn er sie sich gestände, das Prinzip aufgeben müßte, was er doch auch wieder nicht kann, wenn er nicht in die alten Widersprüche zurückfallen will. Nämlich den Begriff der Befugniß, der positiven Berechtigung hat Fichte gewonnen, weil er sie nicht aus dem beschränkenden Vernunftgesetze ableitete, sondern als das Ursprüngliche setzte. Nun ist es aber schlechterdings unmöglich, daß Consequenz von ihr aus zu einer Beschränkung führe, ganz abgesehen davon, ob sie sich dieser Consequenz unterwerfen müsse, oder nur solle, oder ob sie auch etwas ganz gleichgültiges sey. Consequenz fordert im Gegentheile, daß ich mich nicht beschränke, sondern mir die übrigen unterwerfe. Das: „liebe dich selbst über alles" folgt aus meiner unbeschränkten Freyheit; nicht aber das; „und deinen Nächsten um dein selbst willen." Fichte gelangte zu der Beschränkung und Rechtsgemeinschaft nur durch eine doppelte Täuschung. Der Grund durch welchen er positiv sie darthut, ist der: „Wie ich, das vernünftige Wesen, mich als frey und andere als frey gesetzt habe, muß ich auch wollen, daß sie mich als vernünftiges (freyes) Wesen anerkennen; das erreiche ich nur wenn ich mich mäßige." Die wirkliche Mäßigung (wohl

ihre Möglichkeit) liegt aber nicht im Wesen der Freyheit, sondern in dem des sittlichen Triebes, und als frey habe ich mich zur Basis des Rechts gemacht, nicht als durch Vernunft getrieben. War das letzte, so konnte meine Freyheit schon zuerst gar nicht daneben aufkommen, sie ist schon durch und durch bestimmt, ich müßte vollkommen handeln, um von den andern als vernünftig anerkannt zu werden, und wir befinden uns eben da, wo diejenigen, welche das Recht aus dem Ethos finden. — Die offenbare Inconsequenz aber, welche ich begehe, wenn ich zuerst mich als unendlich frey setze und dann wieder beschränke, sucht Fichte dadurch zu entfernen, daß die Beschränkung ja auch wieder nur für die Freyheit sey. Das ist aber eine Verwechselung meiner Freyheit mit der allgemeinen Freyheit oder der Freyheit anderer, auf deren Unterscheidung doch gerade die Eigenthümlichkeit dieses Systems beruht. So wie der erste Grundsatz lautete: Meine Freyheit kann nur durch meine Freyheit beschränkt werden (nicht durch die anderer oder den Gedanken der Freyheit) sonst ist sie nicht als Freyheit beschränkt, sondern aufgehoben — eben so muß der zweyte lauten: Meine Freyheit soll nach der Consequenz nur für meine Freyheit (nicht für die anderer oder die allgemeine) sich beschränken, außerdem u. s. w. — Das eine fordert das andere. Nimmt Fichte den ersten Satz zurück, so hat er ein anderes Prinzip, als das freye Ich, welches den Zwang übt, er ist zum Kant'schen Standpunkte zurückgekehrt. Beharrt er auf ihm, so muß er auch auf dem zweyten bestehn, und dann fordert die Consequenz aus meiner Freyheit nur erstens: Erhalte sie dir, begieb dich nicht in Sklaverey, sey klug und beschränke sie, wo du sie außerdem verlieren könntest, verstelle dich, halte wo es Noth thut Wort!

wie Machiavelli dieses System ausgeführt hat. Und sodann positiv: Mache deine Freyheit, die du zuerst als unendlich gesetzt hast, und der du andere nur darum gegenüber gestellt hast, um durch den Gegensatz zu ihrem Bewußtseyn zu gelangen, mache sie nun auch reell zur unendlichen, indem du die mit Freyheit Begabten, des Widerstandes stets Fähigen dir unterwirfst, und sie in der Unterwerfung erhältst. Mache dich, wenn du kannst, zum Herrscher der Welt. — — Dahin führt nothwendig Freyheit des Individuums als Prinzip der Rechtslehre.

Das Leben ist überall folgerichtiger als die Wissenschaft. Während die rationalistische Richtung in der deutschen Wissenschaft ihre beyden Prinzipien — die Denknothwendigkeit und das reelle Ich — nicht consequent auseinander hält, sondern das letztere, wie eben gezeigt worden, noch zum größten Theile vor seinen Folgen erbebt und sich mit den Resultaten des ersteren bemäntelt; hat die Geschichte in Frankreich beyde in ihrer ganzen Entschiedenheit nebeneinander gestellt. Es ist eine gleich in die Augen fallende und daher längst anerkannte Parallele zwischen dem Naturrechte und der französischen Revolution. Die Parallele besteht aber nicht blos im allgemeinen, sondern selbst in den Abstufungen. Die Republik entspricht (zwar nicht in der Entstehung durch das Gericht über den König, wohl aber in den Grundsätzen ihres Bestehens) dem Kant'schen Standpunkte. Hier wird zwar alles, was nicht aus dem Begriffe der Freyheit folgt, zerstört; aber es ist doch noch der Gedanke der Freyheit und Gleichheit eine Nothwendigkeit, die über allen Individuen steht, von der sie ihr Recht erst erhalten. Vernunft, die unpersönliche, hält den Szepter. Allein sie hatte, wie die Kant'sche, keine reelle Macht sich zu

behaupten. Der lebendige Mensch folgt nicht ihren mathematischen Linien, sie wollte die Herrschaft über den Persönlichen führen; aber er war der stärkere. — Da entstand das System des reellen persönlichen Ich, das Napoleons, der keinen andern Gedanken mehr über sich hat, als seine eigene Freyheit, der sich nur beschränkt, wenn er will, und nur für seine Macht. Er ist gebunden durch die verständige Consequenz aus seinem eigenen Willen, das unterscheidet ihn von andern Eroberern. Darum schweift er nicht ab in zufälligen Unternehmungen, in zwecklosen Neigungen. Es ist als ob mehr die berechnete Durchführung der Macht ihn erfreue, als ihr wirklicher beliebiger Gebrauch. Aber auch allein diese Consequenz bindet ihn.

„Leicht bey einander wohnen die Gedanken,
Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen."

Fichte konnte sich täuschen, und seinem ursprünglich frey gesetzten Ich eine Beschränkung deduziren. Aber das lebendige Ich, das seine Freyheit nicht dem Gesetze der Republik und ihrer Gleichheit verdankt, sondern der eigenen reellen Kraft — konnte die Inconsequenz nicht begehen, und sich eine Beschränkung für andere auflegen. Und nur für Ein solches Ich, wenn es consequent ist, hat die Welt Raum.

Vierter Abschnitt.

Uebersicht und Beurtheilung der abstrakten Rechtsphilosophie.

Die abstrakte Rechtsphilosophie muß mit Fichte als beschlossen betrachtet werden, obwohl der Rationalismus auch in späteren Systemen noch herrscht, und durch Hegel in gewissem Sinne erst seine Vollendung erhielt. Denn durch das letzte System ist blos seinen Anforderungen an das Verfahren vollständig Genüge geschehen; das Interesse der Richtung aber hat mit Fichte die Befriedigung erlangt, welche es überhaupt zu erreichen im Stande ist. Es weicht nun aus den Begebenheiten der Welt und aus den Bestrebungen der Wissenschaft, um einem neuen, anfänglich sogar ihm widersprechenden, Platz zu machen. Daher kömmt es, daß in den späteren Systemen, wo immer der abstrakte Charakter und damit unläugbar die Triebfeder menschlicher Isolirung herrscht, diese es sich doch nicht gestehen will; ferner daß die Resultate der Rechtsphilosophie, welche bis hierher individuelle Freyheit anstreben, von nun an die entgegengesetzte Richtung annehmen, und so, wiewohl durch Abstraktion gefunden, dennoch das Interesse verletzen, welches allein zur Abstraktion führte, wie dieses bey Hegel entschieden der Fall ist. Zu dem Streben, dem Rationalismus völlig zu genügen, gesellt sich nämlich von Fichte an, wenn auch nicht immer bewußt, das entgegengesetzte, von ihm frey zu werden. — So lange das Prinzip des Rationalismus noch das des Lebens war, durfte es sich zeigen, wie

es ist, und es fand die allgemeine Anerkennung. Jetzt ist es nur noch Prinzip der Schule, es ist der Zeit entgegengesetzt, muß sich ihr fügen, und kann ihr dennoch nicht genug thun. So ist denn auch dem Systeme Hegels das glänzende Loos nicht geworden, wie jenen früheren. Diese rissen das ganze Zeitalter wie im Schwindel mit sich, die Koryphäen jedes Faches gaben sich willig zur Durchführung her, und suchten ihren Ruhm darin, und selbst die untern Kreise der gebildeten Welt wurden bald von der neuen Vorstellungsweise oder Gesinnung erfüllt, während dieses neueste System sowohl blos auf den engen Kreis der Schule eingeschränkt bleibt, als auch bey den hervorragenden Männern keine Unterstützung, oft den entschiedensten Widerwillen findet. Bey Schelling war es gerade die antirationalistische Eigenschaft, die zuerst und gerade die Geistreichsten ergriff, und das Gefühl, daß diese noch nicht durchgedrungen, was in der Folge wieder dessen Verbreitung hemmte. Dieß alles wird die weitere Darstellung bestättigen. Hier war nur die vorläufige Bemerkung nöthig, um es zu rechtfertigen, daß schon bey Fichte die Uebersicht und Beurtheilung des Naturrechts ihre Stelle erhielt; dennoch aber in derselben auch die späteren Systeme mitunter berührt werden, wo es die allgemeinen in ihnen wiederkehrenden Charakterzüge betrifft.

Erstes Kapitel.

Logische Prüfung des Naturrechts.

Logischer Widerspruch in dem rationalistischen Verfahren — Anwendung auf das Naturrecht. — Mangel der Gewißheit für den reinen Vernunftbeweis. — Widerspruch des Inhalts: der vom Naturrechte geforderten Grundbegriffe — der aus ihm sich ergebenden Einrichtungen.

Es ist ein Leichtes in abstracto zu behaupten: „Alles ist das

Erzeugniß eines nothwendig wirkenden Gesetzes. Dieses (Gott) enthält die Welt schon seiner Natur nach, und es konnte nichts werden, als was ist; was aber ist, das mußte werden.« Dieser Gedanke scheint der einfachste, in sich übereinstimmendste zu seyn, der den Denker allein vollkommen zu befriedigen im Stande ist durch die Einheit, welche er über alles Daseyn ausbreitet. Allein er kann sich nur dadurch erproben, daß dieses Gesetz wirklich ausgesprochen, und daß es begreiflich gemacht werde, wie die Dinge alle aus ihm hervorkommen. Dahin vorzudringen unterläßt die Menge derer, welche in solcher Philosophie das Heil suchen, sie beruhigen sich bey jener Annahme, ihr glaubend ohne zu denken, und das bezeichnet aufs genaueste jener ewige Spruch: daß halbe Philosophie von Gott entferne, wahre zu ihm zurückführe. Wer jenes Gesetz und die Art, wie es die Dinge hervorbringt, gefunden hätte, der müßte allerdings die ganze bestehende Welt, ohne etwas von ihr zu erfahren, aus sich selbst zu finden im Stande seyn, da ja nur solches existirt, was nach jenem Gesetze nicht unterbleiben konnte. Ein solcher müßte aber eben deshalb auch das Künftige wissen, er müßte ein Prophet seyn in viel höherer Weise als die der Vorwelt. Nicht blos einzelne Lichtblicke von einem andern Wesen mitgetheilt, würden ihn erleuchten; die ganze Zukunft bis ans Ende der Welt müßte vor ihm aufgedeckt liegen. Und nicht anderswo könnte er die Kunde geschöpft haben, als aus seinem eigenen Denken, das am besten davon wissen muß, da es ja selbst der Gott ist, welcher das Gegenwärtige hervorgebracht hat, und das Künftige vollenden wird. Nach einer Bestrebung von Jahrhunderten das einfache Gesetz und die Weise seiner Produktion kennen zu lernen, nachdem eine so große Menge seiner Erzeugnisse

vorliegt, sollte es endlich doch gelungen seyn! Aber noch kann sich kein System dieses Fundes rühmen. Spinoza ist bey der Versicherung stehen geblieben, daß die Dinge nur nothwendige Aeußerungsarten der einen Substanz seyen: er hat nicht nachgewiesen, warum die Substanz gerade diese Arten annehmen mußte, oder auch nur konnte. Fichte, in seiner früheren Periode Schelling, Hegel haben die Nachweisung versucht, und es ist nicht schwer zu zeigen, daß sie von ihnen nicht geleistet worden. Kant hat sie im Grunde positiv aufgegeben. Man braucht sich aber hier nicht auf die ausnahmslose Erfahrung mißglückter Systeme zu berufen, die Nachweisung ist nur deswegen mißglückt, weil der Hergang, den sie voraussetzt, in sich selbst widersprechend und daher schlechterdings unmöglich ist. — Das ist eine blos verneinende Behauptung, und kann daher aus dem Begriffe dieses geforderten Hergangs selbst bewiesen werden.

So wenig als die Einheit von der Wissenschaft aufgegeben werden kann, eben so wenig auch die Mannigfaltigkeit, welche unläugbare, Erklärung fordernde Thatsache ist. Es fragt sich daher, wie das Mannigfaltige bey jener Vernunfteinheit bestehen könne? Hier giebt es zwey Wege: Der eine läßt es aus dem Einfachen selbst hervorkommen — das ist der entschiedene sich selbst klare Rationalismus. So Spinoza, Fichte, Hegel. Der andere nimmt einen schon mannigfachen Stoff außer der Vernunft an, durch welchen diese außerdem einfache, sich mannigfach äußert. So Kant und die Schule vor ihm. Der erste Weg offenbart sogleich seinen Widerspruch. Das Einfache, Ununterschiedene, das nur nach einem nothwendigen, sich immer gleichen Gesetze wirkt, kann nicht Verschiedenartiges hervorbringen. Warum folgere

ich aus dem Unbedingten (sey dieses nach Spinoza die allgemeine Substanz, oder nach Fichte der Begriff des Selbstbewußtseyns) das einemal die Pflanze, das anderemal das Thier, und nicht immer ein und dasselbe? Wenn ich von der noch bestimmungslosen Substanz oder Intelligenz ausgehe, darf ich dieses unmöglich. Ich müßte also dazu noch vor meiner Folgerung eine Mehrheit unterschiedener Bestimmungen in dem Unbedingten annehmen. Dann ist aber die Einheit selbst aufgegeben, die ja eben darin besteht, daß vor der Folgerung noch nichts unterschieden sey und durch diese, obwohl gleichmäßige, Bewegung allein erst die Unterschiede sich ergeben. — — Der andere Weg, welcher die Mannigfaltigkeit in dem Stoffe bestehen, und durch die Vernunft ihr nur die Einheit verleihen läßt, ist außer Stand, eine Verbindung zwischen beyden herzustellen. Das einfache Denkgesetz und der mannigfache Stoff sind sich völlig heterogen und können nichts gemeinsam hervorbringen. Um mit dem Verschiedenartigen in nothwendiger Weise verbunden zu werden, müßten im Denken selbst schon verschiedenartige, dem Stoffe entsprechende Beziehungen, also ein Mannigfaches gegeben seyn. Man hat nun dennoch aus einfachen reinen Vernunftgesetzen und jenem Stoffe verschiedene Schlüsse als nothwendige abgeleitet. Das war das Verfahren der dogmatischen Philosophie vor Kant, ja Kants selbst in seinem praktischen Theile. Es ist aber dabey die Conclusion usurpirt, wie bey dem Verfahren des ersten Weges der Untersatz. Beydes bewirkt man, indem man dem als ununterschieden postulirten Prinzipe doch wieder verschiedene Bestimmungen vor aller Folgerung unterlegt, und wähnt, man hätte sie erst durch die Folgerung gewonnen. Ist man auf letzterem Wege folgerichtig, so geht die Mannigfaltigkeit

der Dinge, der Regeln nicht aus der Vernunft hervor, sondern sie ist fertig und gegeben vor ihr, sie hat keinen Theil an ihnen. Dann aber ist die Einheit, die man behauptet, immer nur Einheit des Denkens selbst; der Stoff, den es aufgenommen und mit dem es in keiner nothwendigen Verbindung steht, erhält niemals dadurch Einheit. Man müßte also auch hier entweder jene wissenschaftliche Anforderung der Einheit aufgeben, oder sich nach einem Mittelpunkte außer dem Denken umsehen, aus welchem wirklich mannigfaches hervorgehen könnte, d. i. Vernunftphilosophie verlassen. Kant hat diese Unzulänglichkeit der Vernunft am tiefsten erkannt. Nehmen wir keinen Stoff (Dinge außer unserem Denken) an, so läßt sich durchaus nicht erklären, warum wir verschiedene Vorstellungen haben; nehmen wir aber diesen mannigfachen Stoff an, so ist die Vernunft, die kein im eigentlichen Sinne Mannigfaches gestattet, gar nicht mehr das Prinzip, die Ursache der Dinge, und kann nichts mehr aus sich selbst finden. Das ist die Enge des Kantischen Systems. Er hätte daher die Abstammung der Welt aus dem reinen Denken und das Wissen a priori nicht blos in der theoretischen, sondern auch in der praktischen Philosophie, er hätte sie ferner in jener nicht blos provisorisch und relativ wegen unserer Vorstellung von Veränderung, sondern definitiv und absolut aufgeben sollen. Statt dessen suchte er den widersprechenden Anforderungen dadurch zu genügen, daß er einen widersprechenden Zustand postulirte: synthetische Erkenntniß ohne Veränderung d. i. ein Mannigfaches das doch kein Mannigfaches ist.

Beyde Versuche und die Unmöglichkeit der Ausführung zeigt denn auch das Naturrecht. Fichte und Hegel wollen von ihrer einfachen Voraussetzung aus durch denselben logischen

Prozeß nicht blos die Rechtsregeln erhalten, sondern die verschiedenen menschlichen Verhältnisse selbst. Von Hegel wird noch besonders die Rede seyn. Fichte hat als einfache Voraussetzung den Begriff des Selbstbewußtseyns ohne allen andern Inhalt als die Merkmale der Entgegensetzung eines Nicht-Ich gegen das Ich. Diese Entgegensetzung ist der Begriff des Selbstbewußtseyns, und ist es ohne daß dieses oder jenes der Gegenstand der Entgegensetzung seyn müßte. Warum soll nun der immer gleiche Begriff des Selbstbewußtseyns fordern: jetzt daß ein organisirter Leib, jetzt daß andere Menschen, daß das Bedürfniß der Nahrung, Wohnung, Erziehung u. s. w., woraus sich die Mehrheit der Rechtsinstitute ergiebt, entgegengesetzt werden, und nicht willkührlich, sondern nach einem nothwendigen Schlusse jedesmal gerade dieses? Die Antwort, welche Fichte hierauf in Bereitschaft hat, ist diese: Das Resultat meiner ersten Folgerung ist ein neu hinzukommender Bestimmungsgrund für die zweyte, wodurch diese anders ausfallen muß als jene; z. B. habe ich zuerst vernünftige Menschen außer mir unmittelbar aus dem Gesetze des Selbstbewußtseyns als nothwendig erkannt, so muß ich jetzt, aber auch jetzt erst, folgern, daß mir eine Wirkung auf sie möglich seyn, daß ich einen Leib haben müsse. Die Unwahrheit ist nun zunächst, daß die abstrakte Einwirkung = der bestimmte Leib seyn müsse; sodann aber liegt sie schon darin daß die erste Folgerung ein bestimmtes Resultat gegeben habe. Jener Begriff des Bewußtseyns, wenn er mit der Entgegensetzung des Nichtich wirklich schon bezeichnet, schon etwas ist, kann nach keiner Denkregel irgend ein bestimmtes Nichtich ergeben, sey dieses ein Leib, andere Menschen, oder was immer. Von dem Abstrakten zu irgend einem Concreten ist eine unübersteigliche Kluft. — —

Die sämmtlichen Naturrechtslehrer und Kant hingegen setzen die mannigfachen Verhältnisse außer der Vernunft voraus; allein das Gerechte an ihnen soll doch immer die einfache Vernunftregel seyn. Nur in so fern sich ein Satz durch Subsumtion des ethisch noch gleichgültigen Verhältnisses unter diese Regel nothwendig ergeben hat, nur in so fern ist er gerecht. Diesem steht nur das Hinderniß entgegen, daß sich solche nothwendige Sätze nicht ergeben. Die Vernunftregel bleibt immer nur sie selbst, die stofflose, und die Verhältnisse bleiben immer sie selbst, die ethisch gleichgültigen. Die Regel nimmt den Stoff, den man ihr unterstellt, auf; würde aber eben so gut einen andern aufnehmen, beyde assimiliren sich nie zu einem untheilbaren Produkt. In das logische Gesetz des Nichtwiderspruchs, welches Kant unter dem Namen Allgemeinheit und Nothwendigkeit als reines Vernunftgesetz zum Prinzip der Moral macht, würde die consequente Moral eines Franz Moor eben so gut passen als die Kantische, wenn man nicht ein außer jenem Gesetz liegendes Ziel des menschlichen Wesens und der Verhältnisse in der Welt annimmt, denen solche Moral allerdings widerspricht. Dann aber ist dieses Ziel und nicht jenes Vernunftgesetz das positive Prinzip der Moral, das die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der Vorschriften bewirkt. Eben so wenig ergiebt sich aus dem abstrakten Begriff der Freyheit und einer gleichmäßigen Beschränkung für andere irgend ein bestimmtes Rechtsinstitut. In dieser Freyheit darf ja vor der Subsumtion noch nicht Recht über das eigene Leben oder über Sachen u. dgl. angenommen werden. Aus der unendlichen, alle Gegenstände befassenden, soll die bloße Beschränkung zu einem gleichen Schutze für andere erst die bestimmten Gegenstände der Freyheit erzeugen. So wie man Recht auf

Sachen, welches das des andern ausschließt, daraus deduzirt, kann man eben so gut ein Fehderecht nach bestimmten gleichen Normen ableiten. Denn in welcher näheren Beziehung steht der leere Begriff der unendlichen Freyheit zu den Gliedern des andern, als zu Sachen, die ihm nach demselben alle eben so gut als seine Glieder gehörten. Verträge ergeben sich durchaus nicht als nothwendig, selbst wenn man einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Momente des Versprechens und dem nachfolgenden annimmt: ist die Freyheit nicht verletzt, wenn ich assertorisch lüge, warum wenn promissorisch? Warum hält es Kant für Verletzung der Freyheit des intelligibeln Menschen, die ihn zum Mittel herabsetze, wenn sein Gatte ihn nicht ausschließlich zum Gatten hat, warum nicht bey anderen Beziehungen, z. B. daß man sich dieses und zugleich jenes Menschen als Domestiken bedient? — Alles dieses könnte aus dem Begriff der gleichen Freyheit aller, wenn man die menschlichen Verhältnisse darunter bringt, so und anders festgesetzt werden, und beydes ohne Widerspruch. Was zu der richtigen Entscheidung nöthigt, ist allein der göttliche Beruf, zu welchem Freyheit wirklich ertheilt, der Inhalt der ihr eingeräumt ist, nicht der ihr nach Denkgesetzen eingeräumt werden muß. Es ist der Beruf des Menschen, durch Verkehr sich zu erhalten, durch Verträge gebunden zu werden, in ausschließlicher Ehe zu leben. Nur die Bestimmung der Sachen, die Art wie, und der Zweck wozu sie gebraucht werden, entscheidet, ob sie res communes, Sachen der Gemeinde oder Privatsachen seyn sollen. Die Verhältnisse haben also schon eine Mannigfaltigkeit ethischer Bestimmung vor der Vernunftfolgerung, welche diese nur anerkennt, nicht erzeugt, und hätten sie dieselbe nicht, so würde diese auch nicht dazu gelangen. Das Denken ist

nicht das Bewirkende des Ethos, und die Wissenschaft muß, sowohl um die bestimmten ethischen Anforderungen zu erkennen, als um die Einheit in ihnen zu erhalten, ein anderes Prinzip als die Vernunft suchen. Wohl kann das Wahre nirgend dem Denken widersprechen, und jene logischen Regeln oder, den gegebenen Instituten abstrahirten, Begriffe, müssen sich in allem Ethos finden. Eine Vorschrift, die sich selbst widerspräche, wäre keine gerechte, weil sie überhaupt nicht bestände. Freyheit und Beschränkung sind die unvertilgbaren Merkmale alles Rechts, das ewige gerechte Recht ist ohne sie daher nicht denkbar; allein sie sind noch nicht selbst ein Recht, und können, man mag ihnen was immer für einen Stoff unterlegen, auch keines erzeugen, nicht blos nicht das gerechte, sondern überhaupt keines. Sie sind blos die Schranken desselben, die mit dem entgegengesetztesten Inhalte sich vertragen. Das eben ist von Spinoza bis Hegel die stets in andern Formen wiederkehrende Unwahrheit, der ewige Selbstbetrug der rationalistischen Denkweise, daß sie die Dinge, die ethischen Anforderungen aus der Wirklichkeit entlehnt und ihrer Entwicklung unterstellt, und, was irgend einer Denkform nicht widerspricht, als nothwendig von ihr gefordert ausgiebt.

Alles Nothwendige hat nur analytischen Charakter. Es kann mit aller Folgerung und Bewegung nur dasjenige setzen, was es schon vor der Folgerung war, und was schon vor der Folgerung in seinen Begriff nothwendig gehört. Hält man fest an dem Satz des Spinoza, jenem Nerv des Rationalismus: „mit der Ursache ist die Wirkung unaufhaltsam gegeben“; so ist alles Analyse, es giebt nur Eines. Dieses ist entweder ein

Einfaches, Ununterschiedenes; dann kann mit aller denkbaren gesetzmäßigen Entwicklung nichts aus ihm herausgebracht werden, als das Einfache, Ununterschiedene. Oder es wird gleich von vorn herein als ein mannigfach bestimmtes angenommen; dann hat man mit einem Sammelbegriff begonnen, was gerade das menschliche Denken nicht erträgt. Die Anforderung der Wissenschaft, die Anforderung des Menschen, daß Einheit in den vielen Dingen und ethischen Anforderungen bestehe, wird also durch das abstrakte Verfahren, welches diese Einheit in der Vernunft sucht, nicht befriedigt. Denn wenn sie hierin läge, so dürfte kein Mannigfaches bestehen. Im Gegentheil, wenn die unläugbar vorhandene Mannigfaltigkeit durch Einheit bewirkt seyn soll, so kann die Welt und das Ethos nicht ein nothwendiges Gesetz zur Ursache haben [69]).

Es wird damit nicht geläugnet, daß wir alle Erkenntniß, und so auch die des Gerechten, nur durch unser Erkenntnißvermögen erhalten, das man immerhin Vernunft nennen möge. Allein die ruhenden Denkbestimmungen, welche die abstrakte Philosophie unter Vernunft versteht, sind nur geeignet, einen Inhalt, den wir schon besitzen, in seiner Bestimmtheit festzuhalten, seinen Verlust, seine Verwirrung durch Hinüberspielen in anderes zu verhindern — ein blos negativer Gebrauch. Und selbst das thätige Denken und Erkennen (Vernunft in einem höheren und reicheren Sinne), welches nicht in diesen hohlen isolirten Formen besteht, ist immerhin doch nur das Mittel der Erkenntniß, nicht der Gegenstand derselben. Dieser ist außer uns: der göttliche Geist und seine freyen Thaten,

69) Diese Sätze, die schon hier nicht entbehrt werden konnten, werden erst unten im 4. Buche näher begründet und ausgeführt werden.

die Natur, die er geschaffen, die Geschichte, die er gelenkt, das Wort, das er verkündigt, das Ziel, das er der Welt gesetzt. Das Wahre, das Gerechte ist sohin das, wozu Vernunft in ihrer Thätigkeit gelangt, nicht das was sie ist; was durch sie, nicht was aus ihr gefunden wird. Sie sieht das Licht und zeugt von dem Lichte, aber sie ist nicht das Licht und hat das Licht nicht gemacht. Das eben ist die Verkehrtheit des Rationalismus, daß er das Organ der Wahrheit für diese selbst hält, und deswegen mit Zerlegung und Betrachtung dieses Organs auch den Inhalt des Wahren, den es ihm erst verschaffen soll, erhalten zu haben wähnt. Selbst Fichte, obwohl er scheinbar die Vernunft als handelnde, schaffende auffaßt, sucht doch alle Erkenntniß in dem was sie ist, was der vom Handeln abgezogene Begriff des Selbstbewußtseyns als nothwendiges Merkmal enthält. Niemand war noch so thöricht zu behaupten, daß die körperlichen Werkzeuge, durch welche wir Nahrung empfangen und verbreiten, unsere Nahrung seyen. Solcher Behauptung aber entspricht das Verfahren des Rationalismus. Vernunft ignorirt alles Wissenswürdige außer ihr, und betrachtet nur sich, die beym Erkennen thätig ist. Sie verschmäht die Speise, die ihr geboten ist, um — wie der Erfolg in allen Gebiethen des Wissens gezeigt hat — in ihr selbst zu vertrocknen.

Vernunft als Prinzip der Wissenschaft enthält, wie gezeigt, keine Einheit, sie enthält aber auch keine Versicherung der Wahrheit, und befriedigt so keines der allgemeinen wissenschaftlichen Interessen. Kant zeigt die Unzulänglichkeit des ontologischen Beweises, auf welchen alle Vernunftsysteme gebaut sind. Nämlich der Begriff des absoluten Wesens, man mag sich darunter den persönlichen Gott oder auch nur den

des leeren Daseyns denken, enthält noch nicht die Nothwendigkeit, daß wirklich Daseyn bestehe. Es ist kein Widerspruch mit dem Begriffe des Seyns, daß es kein Seyn gebe. Kant übersieht hier, seinem allgemeinen oben bezeichneten Charakter gemäß, indem er blos das Denkgesetz zum Maaße macht, die eigentliche Gewähr dieses Beweises, nämlich das Daseyn dessen der philosophirt, und das nach dem Satze des Widerspruchs allerdings Daseyn überhaupt postulirt. Man könnte sonst weiter gehen als Kant und fragen: wer bürgt für den Satz des Widerspruchs selbst, der den ontologischen Beweis verbürgen oder nicht verbürgen soll? Nur ein Reelles, ein Seyendes und seine Einheit mit dem Wissen, also ein Wissender kann die Probe für sich und für anderes Daseyn enthalten. Diese überall zu Grunde liegende Versicherung brachte Fichte zum Bewußtseyn, der sie gleich im Anfange seiner Wissenschaftslehre auseinandersetzt. So findet sich auch in der Beziehung auf die Gewähr der Annahmen derselbe Fortschritt wie auf die Annahmen selbst. Wird nun aber das eigene Daseyn, welches diese Bürgschaft geben soll, auch zum Prinzip genommen, so gewährt es dieselbe nicht. „So wahr ich bin!“ ist bey einem endlichen Wesen eine schlechte Versicherung. Denn es giebt für das „ich bin“ selbst keine Gewißheit, da es nicht in meiner Macht steht, ob ich auch noch im nächsten Augenblicke seyn werde. Alles aber, was auf dieses Bewußtseyn des Daseyns als Folge gebaut ist, hört mit ihm auch auf. In einer der berühmtesten Stellen Homers, die vor vielen andern durch Wahrheit ergreift, schaudert Hektor vor dem Sklavenloose der Andromache nach seinem Falle; aber er tröstet sich: dieses Loos wird nicht seyn — so gewiß es eintritt — denn er selbst, Hektor, wird ja

dann nicht mehr seyn. Die abstrakte Substanz, die mit meinem Daseyn logisch gesetzt ist, kann nicht causa sui seyn, da ich ja selbst nicht causa mei bin. Mein Leben selbst ist nur ein Erfahrungsding, ein Veränderliches, Vorübergehendes, es fordert ein Ewiges als Grundlage. Das Denken kann eine solche nicht seyn, denn es ist selbst erst Folge, nicht blos Folgerung meines Seyns. Es hat mich als reelle Voraussetzung und kann daher nicht wieder die meinige seyn. Es muß also ein reales Daseyn außer mir als das Ewige angenommen werden, das dem meinigen und dadurch der Realität meines Denkens die ewige Verbürgung gewährt. Nicht was aus dem Begriffe meines Daseyns, als Grunde, logisch folgt, ist mir das Ueberzeugende, sondern was mein ganzes Wesen (als Wirkung) auf reelle Weise erklärt. Eine noch größere Probe und Bestättigung aber verlangt kein menschliches Gemüth. —— Die Methode des Naturrechts lautet also: das und das ist ewig absolut gerecht, so wie ich ein denkendes Wesen bin. Dagegen ist einzuwenden: Fürs erste, wenn es keine andere Quelle der Entscheidung giebt, als daß du bist und denkst, so kann eben so gut dieses als jenes gerecht seyn. Fürs andere: wenn sich auch bestimmte Resultate ergeben würden, so hätten sie doch keine Gewähr ihrer ewigen absoluten Wahrheit. Denn dein Denken hat für sich gar keine Realität, und du selbst nur eine vorübergehende relative.

Daß die Methode des Naturrechts, welche Mannigfaltigkeit der ethischen Vorschriften anerkennt, und dieselben dennoch aus der Vernunft ableitet, sich selbst damit widerspricht — ist somit gezeigt worden. In gleichem Widerspruch steht der Inhalt desselben, wie sich dieß bereits in der vorausgegangenen Darstellung ergeben hat, und hier nur kurz zusammenzufassen ist.

An zwey Postulaten als Grundlagen des Rechts muß die Abstraktion festhalten. Freyheit des Individuums, und ein Gesetz der reinen Vernunft, das sie beschränke. Diese Grundlagen aber sind unvereinbar. Ist das Vernunftgesetz Prinzip der Deduktion, so schließt sie Freyheit aus; ist es die individuelle Freyheit, so duldet sie keine Beschränkung. Es bleibt nur die Wahl zwischem logischem Despotismus und individueller Willkühr. Diese beyden Prinzipien in ihrem entschiedenen Gegensatze weisen denn auch die Systeme Kants und Fichte's auf. Und es hat sich das Resultat schon bey den Grundbegriffen bestättigt: Kant, von der logischen Nothwendigkeit beginnend, vermag nur ein Nichtverboth, nicht eine Berechtigung zu deduziren; Fichte hingegen, vom reellen Ich ausgehend, gelangt zur Anarchie. Eine dritte Parthey aber bildet die Gesammtheit der Naturrechtslehrer außer diesen Universalphilosophen, welche darin besteht, daß sie unbewußt bald das eine, bald das andere dieser entgegengesetzten Dinge zum Prinzip macht. Der Widerspruch hierin ist einleuchtend und begegnet überall. So behauptet Wolf vom Prinzipe der Freyheit aus: es giebt keine societas und kein imperium ohne freywillige Uebereinkunft. Dagegen leitet er wieder die älterliche Gesellschaft aus der Vernunftvorschrift der Kindererziehung her und unzähliges andere. Der Repräsentant dieser Parthey ist Feuerbach. Er ragt vor allen Bearbeitern durch Schärfe, Genauigkeit und Umsicht hervor, und das Naturrecht — in so weit es unabhängig von einem universellen System der Philosophie und daher zugleich von juristischem Bedürfniß und Urtheil bestimmt sich fortbildete — hat mit ihm die Vollendung seiner Grundbegriffe erreicht. In der Deduktion selbst bleibt er sich überall treu, und wenn er dessen ungeachtet zu Wider-

sprüchen gelangt, so kann dieses nicht anders als in den Ausgangspunkten seinen Sitz haben. Sein Glaubensbekenntniß in seiner Kritik des natürlichen Rechts enthält denn auch die Vermengung des Kantischen und Fichte'schen Standpunktes, (denn die Rechtslehre kann beyder Prinzipien nie entbehren; wenn reine Spekulation sogar den Muth hätte, eines aufzugeben), und gerade durch die Sicherheit seiner Gedankenfolge zeigt sich ihre Unvereinbarkeit. Er will, wie Fichte, das Recht des Individuum als Prinzip des Rechtsgesetzes, damit dieses sich von der Moral unterscheide, es soll keine nur negative Erlaubniß seyn, sondern eine „positiv sanktionirte“ Berechtigung, ein „juristisches Vermögen.“ Aber wie Kant will er auch, daß die praktische Vernunft Prinzip des Rechtsgesetzes sey, jenes juristische Vermögen muß aus der praktischen Vernunft folgen und zum Zwecke der praktischen Vernunft (der Moral) bestehen, damit es ethisch geheiligt, und damit es beschränkt sey. Beydes ist unläugbar erwiesen. Allein eben dadurch sieht sich Feuerbach auf den entscheidenden Punkt gedrängt: wie kann die positive Berechtigung aus der praktischen Vernunft folgen, wie läßt sie sich daraus ableiten? Er vermag es sich nicht zu bergen, daß solches nicht möglich ist, und nimmt deswegen zu der Kantischen Unerkennbarkeit der Dinge seine Zuflucht: es sey gewiß daß sie aus der Vernunft folgen müsse, das Wie? aber lasse sich nicht begreifen.[70]) Das ist nun offenbar ein ganz falscher Gebrauch von dem Ding an sich. Denn wie etwas, das wirklich aus der Vernunft folgt, aus ihr folge, das hält Kant wohl für erkennbar, sonst müßte er alles Erkennen aufgeben. Die Unbegreiflichkeit

70) a. a. O. S. 265.

des Wie? bezieht sich bey ihm nur auf unser reelles Gefühl des Sollens, nicht darauf, was der Gegenstand dieses Sollens ist, und welcher Art die Vernunft ihn als nothwendig enthält. Auch dürfte überhaupt ein Zurückziehen hinter die Kantische Unerkennbarkeit gegenwärtig Schutz zu gewähren nicht mehr im Stande seyn. Und so hat denn die Feuerbachische Kritik — der Culminationspunkt des Naturrechts — kein anderes Resultat als das oben ausgesprochene: Naturrecht fordert positive Berechtigung des Individuums, und fordert daß sie aus einem Vernunftgesetze hervorgehe; wie dieses aber möglich sey ist nicht zu begreifen.

Man könnte den Widerspruch in der Ableitung der allgemeinen Begriffe sich gefallen lassen, weil diese Ableitung blos wissenschaftliches Interesse hat. Allein auch bey den bestimmten Instituten treiben jene entgegengesetzten Prinzipien zu entgegengesetzten Resultaten, und der Staatsmann, der dem Naturrechte huldigt, sieht sich überall zu widersprechenden Einrichtungen aufgefordert. Folgt man nämlich der Freyheit des handelnden Menschen, so muß man ihr die Möglichkeit eine Veränderung zu bewirken einräumen, und die Produkte dieses Handelns, also die Ungleichheit des Rechtszustandes anerkennen: Eigenthum, Zunftrechte, politische Vorzüge, kurz alle wohlerworbenen Rechte was immer für einer Art. Dann hat man aber die unabänderliche Gleichheit des Vernunftgesetzes verletzt. Will man umgekehrt dieser genügen, so muß man jeden geschichtlich bewirkten Vorzug aufheben, nicht blos Standes-, Gewerbsprärogative, sondern auch ungleiches Eigenthum, durch Vertrag entstandene Forderungsrechte. Denn die ursprünglich gleiche Möglichkeit eines jeden, die gleichen

Rechte mit den andern zu erhalten, ist entweder nirgend oder überall eine Rechtfertigung der jetzt bestehenden Ungleichheit. So sind die Losungsworte des Naturrechts „Freyheit und Gleichheit“ ein logischer Widerspruch. Sie ergeben zwar nirgend positive Entscheidung; aber daß sie negativ die eine durch die andere schon dem Begriffe nach aufgehoben werden, ist gewiß. Freyheit fordert That, das ist Veränderung, Ungleichheit. Gleichheit hingegen fordert stets Unabänderlichkeit, schließt That und Freyheit aus. Wenn nun bald dem einen bald dem andern Prinzipe gefolgt wird, so darf wenigstens solches Verfahren nicht für ein durch Vernunft nothwendig geleitetes ausgegeben werden.

Zweytes Kapitel.

Reelle Prüfung des Naturrechts.

Auflösung der Sittlichkeit in bloße Denkrichtigkeit. — Negativität der Ethik, der Moral wie des Naturrechts. — Verhältniß der negativen und der positiven Freyheit und Gleichheit. — Zerstörung des öffentlichen Rechts. — Die Wahrheit des Motivs des Rationalismus und des Vernunftrechts.

In einer Untersuchung, welche ihr Maaß nicht ausschließlich in der Logik, sondern zugleich in den menschlichen Interessen und deren Befriedigung sucht, ist es erlaubt, durch das bloße Hervorheben der Resultate, welche in dieser Beziehung entscheidend sind, eine Kritik zu führen, und wie bisher logisch aus der Unhaltbarkeit der Prinzipien die Unhaltbarkeit der Resultate gefolgert wurde, so nun umgekehrt aus der Widrigkeit der Resultate die Unwahrheit der Grundlagen zu beweisen.

Das Ethos selbst, nicht blos sein bestimmter Inhalt, wird hier erst aus dem Denken abgeleitet, sey es aus dem Begriffe meiner als denkenden Wesens (subj. Rat.), oder aus dem

Denken als Ursache der Welt (obj. Rat.). Damit ist der eigenthümliche Charakter des Ethos aufgehoben, der in einem ursprünglich realen Verhältnisse besteht. Sittlichkeit hat keinen andern Werth mehr als Folgerichtigkeit, und Unsittlichkeit ist nur eine Art von Inconsequenz, nämlich der logische Widerspruch zwischen Denken und Handeln. Dessen sind Kant und Fichte sich deutlich bewußt, nur die Ethiker, welche keinem ganzen Systeme sich anschließen, halten die Moral ihrer Theorie noch für das, was ihr unmittelbares Bewußtseyn von ihr hält, für etwas Selbstständiges und Eigenthümliches. Die Quelle des Ethos, das Denken, wird aber sonach durch falsche Schlußfolge viel unmittelbarer verletzt, als durch ein Handeln, welches ihm widerspricht; jene wäre daher eine viel größere Sünde. Man sträubt sich gegen ein solches Resultat, so sicher es sich auch aus der Grundlage ergiebt; doch findet sich eine Spur desselben in Hegels Behauptung, daß die Meynung der Begränztheit unserer Erkenntniß die Todsünde sey. [71]) Aus meinem Begriffe kann immer nur folgen, daß ich etwas bin, nicht daß ich etwas soll. Denn mein Denken hat keine reale Macht über mich, ein Trieb, wie das Sollen ihn enthält, durch das Denken bewirkt, ist unbegreiflich, eben so die Scheu, welche sich mit dem Ethos verknüpft. Gewissen ist nur dann faßlich, wenn zwey reale Wesen angenommen werden, nicht blos der Handelnde, sondern auch der Vorschreibende. Noch einleuchtender ist es, daß die Denknothwendigkeit als allgemeine Ursache der Welt alles Sollen ausschließt. Denn Sollen besteht ja darin, daß der eine fordert, der andere aber unterlassen kann; was aber jenes Gesetz der

---

71) Hegels Encyclopädie Aufl. 2. §. 386. S. 363.

Nothwendigkeit in jedem bestimmten Falle mit sich bringt, das ist unvermeidlich, sonst wäre es eben nicht die Folge eines nothwendigen Gesetzes. Spinoza giebt daher offen und unerschrocken den Begriff des Sollens, des Guten und Bösen auf. Und mit Hegel kömmt die Philosophie, wie sich zeigen wird, in Wahrheit auch wieder dahin.

Der Inhalt des Ethos aber, welcher aus der Vernunft abgeleitet wird, kann nicht anders als negativer Natur seyn. Vernunft will nichts erzeugen, sie schließt nur aus. Ihr Geboth mag Handlungen oder Unterlassungen vorschreiben, so ist es nur auf Vermeidung dessen gerichtet, was nicht gethan, was nicht unterlassen werden darf. Das Ethos ist von vorn herein mit einem Begriffe fertig, und was gefordert wird, ist nicht damit etwas werde und geschehe; sondern daß jener Begriff nicht aufgehoben werde. Es ist nur das zu thun, dessen Gegentheil vernunftwidrig ist. Alle Tugend ist Pflichterfüllung — Nicht-Uebertretung. Der ursprüngliche selbstständige Werth der That ist daher nicht anerkannt, sie hat nur abgeleiteten aus der Consequenz, für die Consequenz; die Uebereinstimmung der Maximen, nach welchen gehandelt wird, ist das Entscheidende, nicht sie selbst. Jede wahre positive Tugend — Liebe, Glaube — ist That und ist es ununterbrochen, sie kann gar nicht unthätig gedacht werden. Pflichterfüllung dagegen ist an sich thatlos; denn wenn sich auch keine Aufforderung ergiebt, so ist deswegen diese Tugend doch nicht unterbrochen; und wird daher auch gehandelt, so ist eben weil das Handeln nicht der Kern an ihr ist, der Grundsatz die Hauptsache, dem die That nur das Mittel ist, sein eigenes Nichtbestehen zu verhüten. Das Ethos ist daher zu lösen, wie ein mathematisches Exempel: es muß bewiesen werden können, was Pflicht ist, und

was nicht, und überall ist die Pflicht entweder erfüllt oder nicht. Denn Pflichterfüllung, wie sie ohne allen positiven intensiven Gehalt ist, ist auch keiner Steigerung fähig. Was aber jedes unbefangene Gemüth als das Höchste verehrt, sind positive Tugenden, die ursprünglich und ihrem Wesen nach in That bestehen, unendlich strebend und schaffend, daher durch keinen fertigen Begriff zu finden und zu erschöpfen. Wer könnte das Wesen der Liebe z. B. aus dem Begriffe des Denkens oder Sollens finden? und welches sind die Handlungen, die sich wieder nothwendig aus dem Begriffe der Liebe ergeben, oder wird sich wahrhafte reelle Liebe mit diesen aus ihrem Begriffe zu Folgernden begnügen? Sie läßt, wo sie besteht, immer das Denken weit hinter sich, und keine Moralphilosophie dürfte es wagen vorzuschreiben oder auch nur im voraus erkennen zu wollen, was sie leistet. Jede großartige That, jede Aeußerung des Heldensinnes, des wahrhaft gotterfüllten Gemüthes ist daher eine Ueberraschung und von der Empfindung begleitet, daß sie nicht a priori zu finden war. Denn sie ist eine neue Schöpfung, wunderbar wie die Schöpfung überhaupt. Der geringste Gegenstand außer uns erfüllt uns, wenn wir ihn ernstlich betrachten, mit dem Gefühle der Unerfaßlichkeit. Es ist eine wunderbare Empfindung in dem „Es ist!“ — „Dieser ist dein Vater, dein Freund, durch diese bist du in diese Lage gekommen,“ warum gerade diese? ja warum bist du selbst gerade dieser, der du nun bist? Und diese Unerfaßlichkeit besteht darin, daß das Seyn sich nicht in Denken auflösen läßt, daß es nicht logisch nothwendig, sondern sein Grund in einer höheren freyen Macht ist. Wie unerfaßlich muß erst diese Macht selbst seyn, Gott, und die positiven Tugenden die er will, die seinem Wesen gleichen! Sie sind von uner-

gründlicher Tiefe. Man kann von dem persönlichen Gotte nicht wie Spinoza sagen: ich kenne ihn, oder ich kenne ihn nicht; sondern ich kenne ihn, könnte ihn aber noch unendlich mehr kennen. So bey den christlichen Tugenden: der Mensch hat sie hier geübt, er kann sie aber noch mehr üben; das fordern sie, aber unendlich mehr ist auch nicht über ihre Anforderungen. Es ist keine Gränze, wie weit sie sich steigern können. Liebe und Glaube können an Wärme, an Stärke, an Erregtheit immer wachsen; weil Leben und That nicht blos Element ihrer Aeußerung, sondern ihr Wesen selbst, das Hohe an ihnen ist. Der Rationalismus aber will nur das, was er beherrscht. Er macht daher Gott zum Abstraktum des Seyns, das nicht mangeln kann, und die Tugend zur Pflichterfüllung, deren ethischer Werth nur darin besteht, daß ihr Gegentheil das Denken aufheben würde. Mit diesen Abstraktis kann er umgehen wie er will, er vermag sie völlig zu erfassen, in sein Denken aufzulösen, weil er sie nur aus ihm machte; sie sind minder geheimnißvoll und wunderbar als eine Grasblume. So mußte aus der neueren Ethik alle positive Tugend schwinden. Die Liebe wird von Kant geradezu als ein vernunft- (moral-) widriges Motiv verwiesen. Bey Hegel ist sie geduldet als geringere Stufe, auf welcher Vernunft noch mit dem Stoffe verwebt ist; die höchste ist auch hier Pflichterfüllung, welche vom logischen Prozesse unvermeidlich gefordert ist, und nur im Bewußtseyn seiner geschieht [72]. — Vor allem mußte der Glaube die Anerkennung, daß er zum Ethos gehöre, verlieren. Denn er ist im höchsten Sinne positiv, ein Setzen, eine Synthesis, und der äußerste

---

72) Hegels Encyclopädie §. 447.

Gegensatz des blos analytischen Denkens. Er besteht nirgend, wie dieses, im bloßen Ausschließen der Möglichkeit eines andern, also im bloßen Setzen dessen, was man schon hat. Wovon sich immerhin als möglich, ja als wahrscheinlich denken läßt, daß es sich anders verhalte, z. B. daß Christus auferstanden, daß wir auferstehen werden, das wird mit der Macht der Freyheit — also nicht in einem Vorausgehenden enthalten, sondern uranfänglich — mit einem schöpferischen Akt zum Gegenstande des Wissens gemacht, die reinste That des Willens. So wie allein der Muth Freyheit giebt und beurkundet, nicht die ängstlich berechnete Sicherung, welche nur dann guten Ausgang anerkennt, wenn schlechter undenkbar ist; so auch nur der Glaube und nicht die logisch nothwendige Deduktion. So positiv der Glaube selbst ist, so positiv ist es, daß er eine ethische Anforderung ist. Nur eine freye That konnte diese Anforderung festsetzen. Aus keinem nothwendigen Gesetze läßt sie sich ableiten, weil dieses zu seinem Bestehen keines Glaubens bedürfen, daher keinen fordern kann, ja ihn selbst unmöglich macht, da am Ende gewußt werden muß, was es enthält und was es ausschließt. Mit dem Gotte des Christenthums steht und fällt die ethische Bedeutung des Glaubens. Er kann ihn fordern, weil er, was er thut, auch unterlassen könnte, und daher die Geschöpfe immerfort nicht wissen, sondern nur glauben können, daß er es thun werde. Da er ihn aber fordert, so ist dieß, weil er ihn fordern wollte, nicht weil derselbe durch sein Daseyn und seinen Begriff ohne seine That nothwendig gefordert wäre.

So besteht denn auch die Vortrefflichkeit des Naturrechts nur darin, das was dem Begriffe des Rechts widerspricht auszuschließen. Dadurch ist es das vollendete, das absolut

gerechte Recht. Es ist also nur bleibend, weil es nicht mangeln kann, weil es nichts anderes enthält, als die Bestimmungen, ohne die Recht überhaupt nicht denkbar ist; während alle positiven Rechtsbildungen, die absolut höchste wie die geringeren, noch vieles enthalten außer diesen, was eben deshalb wechseln kann, ohne daß der Rechtsbegriff dadurch aufhörte. Der höchste Zustand, welcher blos Ewiges enthält, hat demnach keine andere Tugend, als dieses welches wechselt oder doch wechseln könnte, nicht zu haben. Als wenn, weil das Höchste ewig und unabänderlich ist, auch jedes Unabänderliche das Höchste seyn müßte. — Dieser Begriff des Rechts, die Merkmale der Freyheit (in abstracto) und ihrer Beschränkung sind von Anfang der menschlichen Verhältnisse fertig und gegeben; es bedarf aber nichts als ihrer, um den höchsten Rechtszustand zu erkennen und herzustellen. Nicht Neues, Höheres soll gebildet, nur das außer diesem Begriffe Liegende soll entfernt werden, und geringe Einsicht muß hinreichen, den Bau der rechtlichen Welt, der nach dieser Säuberung keiner Verbesserung mehr fähig ist, für die Ewigkeit zu vollenden. Das dem Rechtsbegriffe Widersprechende schließt zwar diese Gerechtigkeitslehre aus, als da wäre Rechtlosigkeit eines Menschen oder Anarchie. Nicht minder aber alles Große, alles Ungeahnete, das so wenig mit jenen beyden Merkmalen gegeben ist, als Liebe und Begeisterung mit dem Begriffe der Pflicht. Wie aus der Moral die positiven Tugenden verbannt wurden, so auch aus dem Rechte alles, was nicht durch Wegdenken gefunden werden kann, was ein lebendiger Trieb nach edlen Gestaltungen hervorgebracht. So mußte der ganze Staatenbau des Mittelalters, dieses positiv hohe Kunstwerk, das ein geistvoller Schriftsteller mit dem gothischen Dom ver-

gleicht [73]), ohne weitere Prüfung seines Inhalts, welche dieses und jenes zu tadeln fände, schon deswegen im Ganzen verworfen werden, weil sich alles dieses auch anders denken läßt, als es hier bestand, ohne daß deshalb der Begriff des Rechts aufhörte, weil es das Erzeugniß einer Kraft ist, welche Neues zu bilden vermag, und der es Vernunft nicht nachthun kann. — Das höchste Loos der Menschheit, zu welchem Kant sich erhebt, ist der ewige Friede, d. i. daß Nichtkrieg, Nichtzerstörung sey. Solches allein hat Vernunft an die Stelle des positiven Zustandes zu setzen, auf welchen z. B. die Republik des Platon und die wahrhaft christlichen Schriftsteller, wenn auch nur in einzelnen Zügen, hinweisen.

Diese rein negativen Anforderungen haben dennoch eine Verwandtschaft gerade mit den höchsten positiven im Gegensatze zu den wechselnden minder vollendeten Zuständen. Nur dadurch haben sie bey der ersten Betrachtung und bey ihrem Klange die Meinung für sich. Sie sind aber dessenungeachtet diesen positiven Anforderungen durchaus entgegengesetzt. — Durch solche Verwandtschaft hat der Gedanke der Rechtsgleichheit der Menschen die allgemeine Begeisterung erregt, und auch jetzt, nach Erlöschung dieses Feuers, wird sich keiner verhehlen dürfen, daß diese Gleichheit der Menschen allein wahrhaft befriedigt und das Gegentheil derselben gewiß ein Widerstreben erregt. Allein diese Gleichheit des Rechts aller Menschen ist nicht deswegen das allgemein Einleuchtende, weil der Begriff des Menschen sie enthält, sondern weil die Idea des Menschen, seine göttliche Bestimmung, dieselbe will, und

73) Bernhard über die Restauration des deutschen Rechts S. 16.

nur in der Art wie diese, nicht wie jener die Gleichheit fordert, hat sie diese Macht der Ueberzeugung.

Die Freyheit aus dem Begriffe ist nur deswegen allen gleich, weil sie keinem eine bestimmte ist, eine Gleichheit der leeren Möglichkeit; wo sie mit einem Inhalte sich erfüllt, bestimmte Rechte erwirbt, bestimmte Freyheit wird, wird sie auch ungleich. Die Freyheit aber zu welcher der Mensch von Gott für das Ende bestimmt ist, ist eine positive und sie ist in ihrer Wirklichkeit und ihrem Inhalte, der allein ihr Werth ist, allen dieselbe. Sie duldet nicht, wie jene, eine Verschiedenheit des Besitzes, Genusses der geistigen Erkenntniß u. s. w. Die Freyheit der Platonischen Edlen, von keiner irdischen Sorge behaftet blos dem Göttlichen nachstreben zu dürfen, diese positive Freyheit ist jedem Menschen bestimmt. Und daß der größere Theil der Menschen, in Nahrungssorgen gebannt, mit seiner Beschäftigung an Gemeines verwiesen ist, ist nicht minder gegen die Gleichheit der Idee, als Erwerbunfähigkeit einer Menschenklasse gegen die Gleichheit des Begriffes ist. Dieses ist nur ein Beispiel der positiven Freyheit, die nach der Idee allen gleich ist. Denn der volle Inhalt derselben läßt sich nicht von vorn herein bezeichnen und erschöpfen, wie der der negativen, sondern er ist Sache der Zukunft, einer Steigerung, deren Ende uns verhüllt ist. — Man könnte einwenden, diese positive Gleichheit liege nicht in der ewigen Gerechtigkeit: was kümmerts dich, wenn neben dir noch höheres Leben sich entfaltet, noch höheres Glück besteht, genug, daß du das Recht hast zu seyn was du bist, darf sich die Staude darüber beklagen daß sie nicht der Fruchtbaum, oder der Kiesel daß er nicht der Diamant ist? Allein mit Unrecht. Denn es ist keinem Menschen gestattet, zu seyn was er ist, so lange er nicht seyn

darf, was seine Idea ist, und diese ist bey einem wie dem andern dieselbe: das Ebenbild Gottes zu seyn. Nach dieser Bestimmung aber muß jeder auch das höchste Recht haben, und über das höchste hinaus giebt es kein höheres. Daher ist nach derselben Idea, welche positive Gleichheit der Menschen für das Ende fordert, auch die Ungleichheit, welche in dem wirklichen Zustande nicht vermieden werden kann, gerechtfertigt. Denn die Menschheit im Ganzen entspricht ihr nicht, der Einzelne nicht, der eine aber mehr als der andere. Darum ist es billig, daß die Staude sich überlassen, und der Fruchtbaum gepflegt werde, daß der Kiesel auf der Gasse liege, und der Diamant die Krone des Königs ziere. Ein anderes Recht muß der Mann haben als die Frau und das Kind, ein anderes der ungebildete dem Niedrigen zugewendete Arbeiter und der freye Edle oder Priester, so weit der Beruf des Geschlechts, des Alters, des Standes oder der Klasse es mit sich bringt. — Jene negative Freyheit hingegen ist schon fertig, und in jedem Augenblicke gefordert, der Begriff des denkenden Wesens ist in allen Menschen, während zum Ideale der Mensch sich erst bilden und von Gott erhoben werden muß. So muß nach dem Begriffe der Unterschied des Glaubens schon jetzt aus dem Rechte weichen, denn der Begriff enthält keine bestimmte Religion, und er berechtigt jede gleich nur deswegen, weil er keine berechtigt. Dagegen nach der Idea des Menschen ist er Christ. Ist sie wahrhaft erreicht, so ist kein Unterschied der Berechtigung wegen des Glaubens, und jeder ist in der bestimmten erhabenen Weise berechtigt, wie das Christenthum sie mit sich bringt. So lange aber die Menschheit nicht dazu gelangt ist, ist die ungleiche Berechtigung der Religionspartheyen eben durch die Gleichheit der Bestimmung gerechtfertigt. Die positive

Gleichheit zu erhalten wird man durch Aufhebung der Unterschiede nicht bewirken, weil man mit dieser auch zugleich den Inhalt zerstören müßte, dessen Bestimmtheit nur in dieser Verkettung mit dem gegenwärtigen ungleichen Berufe gegeben ist. Eine solche Freyheit und Gleichheit aber, welche keines bestimmten Inhalts bedarf, braucht nur diese Ungleichheit aufzuheben um sie herzustellen. Nach diesem negativen Prinzipe wird denn jede Verschiedenheit des Rechts entweder als gerecht erscheinen, weil sie außer der Sphäre der Gleichheit liege, oder im andern Falle als Ungerechtigkeit verworfen werden müssen. Das Maaß des positiven Prinzips hat noch ein Urtheil in der Mitte — die Unvollkommenheit, die eine relativ gerechte ist für Zeit und Verhältniß, relativ ungerechte für das Ende der Dinge. Sie wird auch zwischen solchen Vorzügen unterscheiden, welche ihrem Begriffe nach nur einigen durch den Nachtheil der anderen zukommen können, und diese je nach den Verhältnissen als unvollkommen oder als ungerecht betrachten, und zwischen solchen, die entweder gar nicht oder doch nur wegen der Beschränktheit des gegebenen Zustandes andere verkürzen, z. B. die Sicherung der adelichen Familien, nie ihren Glanz, ihr Vermögen zu verlieren, ein ununterbrochenes Band großer Erinnerung in den Generationen zu erhalten, das Recht des geistlichen Standes, nie durch andere als kirchliche Beschäftigung sich nähren zu müssen. Vorzüge der letztern Art betrachtet nun jene Ansicht mit neidischem Auge, und sucht sie nur als dem Begriffe widersprechend zu tilgen. Diese hingegen sieht in ihnen schon den Inhalt der positiven, einst allen gleichen Freyheit; wenn sie auch nicht gerade diese bestimmte Art, sey es überhaupt oder vorübergehend, billigt. Sie geht nicht darauf aus sie zu tilgen, son-

dern auch die andern dazu zu erheben. Sie will nicht den Adel bürgerlich, sondern sie will den Bürger adelich machen.

So macht denn auch im Ganzen das positiv gerechte Recht, wie das abstrakte, auf Ewigkeit Anspruch. Es hält sich aber nicht wie dieses für das höchste, weil es unabänderlich, sondern es hält sich für unabänderlich, weil es das höchste ist. Es ist selbst eine bestimmte Rechtsbildung, und seine Höhe besteht in seinem Inhalte, in den Kräften welche es hervorbringt, in der Angemessenheit an höhere Naturen, an bestimmte lebendige Wesen. Es erklärt die Rechtsbildungen der Erfahrung für wechselnd, nicht weil jede bestimmte Rechtsbildung ihrer Natur nach eine vergängliche seyn müßte, sondern weil sie Alle jene bestimmte noch nicht sind, die da seyn soll.

Das Unterscheidende der geschichtlichen Ansicht des Ethos besteht mithin keineswegs darin, daß sie blos ein relatives Urtheil zuließe, oder das vergangene festhielte, sondern daß ihr Absolutes eine Zukunft ist, ein Ziel der Dinge, das erst kommen soll.

Dieses sind die Folgen des abstrakten Charakters, nach welchem nur das logisch Nothwendige Gültigkeit hat. Sie sind daher unvermeidlich in jedem Vernunftsysteme, wenn sie auch in verschiedener Gestalt und in dem einen verhüllter als in dem andern erscheinen. Es ist nun noch der Ueberblick der Folgen zu geben, wie sie das subjektive Prinzip, unmittelbar wirksam, hervorruft; denn sie sind das Unterscheidende zwischen dem Gange bis Fichte und dem nachfolgenden. — — Die moralische Ansicht wurde durch die subjektive Triebfeder in der Wissenschaft weniger affizirt als im Leben. Hier nämlich begann Verletzung der heiligsten Verhältnisse für geringen Fehltritt, ja für erlaubt gehalten zu werden, wenn nur nicht

unmittelbar Menschen wehe dadurch geschah. Die Wissenschaft aber mochte auch auf moralische Würde nicht verzichten, und fand an ihrer über die Menschen gesetzten logischen Nothwendigkeit eine Aegide, unter welche in dieser Zeit der Noth jene Verhältnisse geflüchtet werden konnten, wiewohl dieses nur durch willkührliche Unterstellung geschah, denn das unbedingte Verboth des Ehebruchs und der Blutschande z. B. läßt sich eben so wenig aus der Logik als aus dem Wohlbefinden anderer Menschen beweisen. In der Rechtsansicht dagegen scheute sich auch die Philosophie nicht vor den Resultaten, wenn blos Freyheit und Recht des Menschen als Prinzip der Gesetze durchgeführt werden sollte. Sie hatte gerade an ihrer Moral einen Rückhalt, und konnte, was sie auch Heiliges im Rechte zerstörte, sich immer der Entschuldigung bedienen, daß dieses eben nur aus den Zwangsinstituten entfernt, keineswegs aber aufgehoben sey. So wurde consequent die Rücksicht auf Würde und Schönheit des Staats in seiner Erscheinung aus den Gesetzen seiner Einrichtung verbannt — Blasphemie, Selbstmord, Meineid, wo er nicht bestimmte Personen gefährdet, selbst Mord eines zum Tode Verurtheilten, der also selbst kein Recht mehr auf sein Leben hat, konnten nicht als Verbrechen gelten — Ehe mußte willkührlich zu lösen seyn, Verletzung der Ehe frey gegeben werden. Jede Beschränkung in der Verfügung über Sachen (seyen sie auch von der Natur für Generationen bestimmt z. B. Wälder) oder in der Betreibung von Gewerben zum Zwecke allgemeinen Wohlstandes wurde ohne Rücksicht auf den Erfolg schon an sich selbst unzulässig. Die Begriffe Vaterland, Nation, bey welchen der Mensch schon in einem nichtgewählten Verbande erscheint, haben keine Stelle in dieser Rechtslehre. Jedes Aggregat von Menschen

kann sich zu einem Volke machen, und jedes Volk ist es nicht, wenn sie nicht wollen. In dem Worte „Volkssouverainität“ concentrirt sich die Ansicht. Es bezeichnet eben die Souverainität der Einzelnen, und die Souverainität des Volkes als eines Ganzen über ihnen hat gerade damit aufgehört. Keiner ist durch irgend etwas gebunden, dem er nicht freywillig sich unterwirft. Nur was zufällig alle wollen, ist Gesetz, und stimmen sie nicht überein, so kann es nicht zu einem Gesetze kommen. Diese Souverainität jedes einzelnen gründet den Staat als Staatsvertrag, dessen Bestand und Inhalt daher Einstimmigkeit erfordert. Sie regiert ihn fortwährend. Denn alle Gewalt gilt nur als Produkt jenes einstimmigen Beschlusses, sey sie nun Gewalt eines Monarchen, einer Repräsentation, oder auch bloße Gewalt der Stimmenmehrheit. 74) Der König, die Repräsentation, ja das ganze Volk, so weit es nach einem Gesetze der Abstimmung Beschlüsse faßt, sind nur Beauftragte und Beamte jenes ursprünglichen Volkes d. h. der unvereinigten einzelnen Menschen. Diese können auch in jedem Augenblicke, wenn sie wollen, ihre übertragene Macht zurückfordern, die ethische Gestalt, welche sie freywillig angenommen, wieder aufheben, ihre Beamten zur Rechenschaft ziehen, und nach Einhaltung nicht des Gerechten, sondern der Vollmacht fragen, der, wie sie wirklich nicht ertheilt worden, nun willkührlich durch irgend eine Theorie ein Inhalt untergelegt wird. In der Kirche führte diese Ansicht zur Vollendung des Collegialsystems, nach welchem die Kirche und ihr unabänderlicher Inhalt nicht mehr Gesetz

---

74) La loi de la pluralité des suffrages est elle même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. Rousseau du Contract social Chap. 3.

für die Glieder, sondern der Wille der Glieder Gesetz für die Kirche ist. Mit diesen Resultaten wie schon mit ihrem Prinzipe ist der Begriff des öffentlichen Rechts völlig aufgehoben. Es ist kein Staat mehr, keine Kirche, keine Familie, deren Recht gälte; nur ein Recht der Individuen, einzeln und zusammengezählt, alles ist Privatrecht. Die Menschen sind im Staate, nicht um Einheit zu bilden, sondern um ihre getrennte Existenz zu sichern. Wo jene Verhältnisse — weil die Noth dazu treibt — noch Anerkennung finden, ist dieses nicht um ihretwillen, sondern weil die Menschen sich dazu verstanden. Das scheinbar öffentliche Recht ist nur eine freywillige Uebertragung, und daher eine widerrufliche, des Privatrechts. So geht das Ethos der Welt unter, das Göttliche verschwindet von der Erde. Den Menschen bleibt es überlassen, ob sie es in ihrem Innern pflegen wollen; nie aber darf den heiligen Urbildern und dem Verlangen in ihrer Brust auch eine äußere Gestaltung entsprechen, in welcher sie ausgeprägt wären, und ihr Sinn sich sichtbar kund gäbe. Eine Welt nach solcher Lehre beschaffen könnte kein menschliches Gemüth ertragen. Das zur Heiligung Berufene müßte die Profanität, das Lebendige die Leere und Negativität aufreiben. Und der Tod aus Nichtbefriedigung des Sehnens oder aus Langeweile an der Monotonie ist die Strafe, welche das Vernunftrecht sich selbst unvermeidlich auflegte, wenn es im Stande wäre, was es fordert, auch auszuführen und für die Dauer zu erhalten. —

Platon verletzte in seinem Staate das Recht der einzelnen Menschen und wird gerade dadurch verhindert, das Ideal des Schönen, für das er es opferte, zu erreichen. Hier zeigt sich

das Entgegengesetzte. Alles wird der menschlichen Selbstständigkeit geopfert, und sie zernichtet sich selbst, blos durch ihre Ausschließlichkeit. Denn in dieser Ausschließlichkeit kann sie kein freyes Daseyn über ihr anerkennen, und fällt unter die starre Nothwendigkeit der eigenen Denkformen, welche Persönlichkeit und Freyheit nicht dulden. In der Schulsprache ausgedrückt: Subjektivität als Prinzip führt nothwendig zur Abstraktion, und diese tilgt wieder die Subjektivität. Ein Motiv, das sich selbst zerstört, kann in dieser Gestalt wenigstens nicht das wahre seyn. Auf der andern Seite aber kann ein Motiv nicht ohne Wahrheit seyn, welches einige Jahrhunderte hindurch den Glauben der Guten und Würdigen für sich hatte, und die hervorragendsten Geister in Bewegung setzte. Diese Wahrheit ist nun aufzusuchen:

Was zur Abstraktion auffordert, ist die Bewußtlosigkeit und daher Zufälligkeit aller Umgebung. Das Gefühl der Abhängigkeit, des geschaffenen Daseyns hat dem Menschen nie gefehlt; aber er konnte sich nicht für das Geschöpf dieses bunten, seiner selbst nicht mächtigen Wesens halten, als welches die Welt erscheint. So sieht Spinoza die Einheit und Intelligenz in seinem Gemüthe, und steht staunend und mit Ehrfurcht vor ihr, gleich als vor einem andern höheren Wesen als er selbst ist. Sie muß er in der Welt ausgeprägt finden, wenn er diese nicht verachten soll. Weil er nun thatsächlich keine Macht besitzt, ihre Erscheinungen umzuändern, so hält er das Ruhende, Unabänderliche in seinem Verstande für das, was sie erzeugt hat und verbindet. Der Verlauf der Entwicklung aber erhob diese ruhende Intelligenz zu einer thätigen. Das Resultat, das durch den wissenschaftlich folgerichtigen Gang bis auf Fichte zuletzt gewonnen wurde, ist: Nur der

Selbstbewußte ist. Alles Unpersönliche hat nur ein abgeleitetes Daseyn, und fordert Persönlichkeit als Ursache. Nur der Persönliche ist berechtigt und kann Zweck seyn. Damit ist wirklich das Recht des Lebendigen über das Todte, des Verständigen über das Einsichtslose, Unbewußte philosophisch festgestellt, und das wahre lautere Motiv des Rationalismus zu Ende geführt. — Allein der Abweg ist der, daß hier immer noch menschliche Persönlichkeit — wie bey Spinoza das ruhende Verstandesgesetz — als das allein Bestehende und daher als das Absolute betrachtet wird, oder auch der bloße Begriff der Persönlichkeit, welcher denn immer wieder zu der menschlichen zurückführt. Daraus kommen die widersinnigen Resultate: Die Welt — von der es nunmehr erkannt ist, daß sie nicht denkbar ist außer als das Werk eines selbstbewußten Urhebers — kann nur das Werk *unseres* Selbstbewußtseyns seyn. So muß unser mitgetheiltes und daher nur zum Aufnehmen fähiges Denkvermögen die Stelle eines ursprünglichen und schaffenden annehmen. Die Welt selbst — weil ihre Gestalt wirklich eine nothwendige und unabänderliche *für uns* ist — hörte auf *überhaupt* das Werk einer *freyen* Intelligenz zu seyn; es muß behauptet werden, daß die Schöpfung den Schöpfer zwinge. Das ist der negative Gewinn der Richtung, die Wahrheit, welche durch Unausführbarkeit des entgegengesetzten Versuchs sich ergiebt: aus der menschlichen Intelligenz kann die Welt nicht abgeleitet werden, es ist eine andere Ursache zu suchen. Nach dem positiven Gewinne derselben kann aber diese Ursache nur eine persönliche seyn, weil alles Bewußtlose kein ursächliches Daseyn hat. Die tiefere Einsicht in den Gang der neueren Philosophie sichert daher

gegen die Vergötterung der Materie, nicht minder aber gegen die Vergötterung des unpersönlichen Vernunftgesetzes, mit der sie, sich selbst mißverstehend, begann, und von der auch das Prinzip der handelnden Vernunft zu befreyen nicht im Stande ist, so lange sie blos als menschliche oder als Vernunft in abstracto gefaßt wird. Diese Einsicht ist das Ziel des Rationalismus außer ihm selbst, bey welchem angelangt er aufgegeben werden muß, welche daher in seinem eigenen Verlaufe nicht erwartet werden darf.

Auch im Ethos ist Befreyung von allem Geschaffenen, seiner selbst nicht Bewußten und nicht Mächtigen, das wahre Motiv der Abstraktion. Der Mensch kann nicht Mittel seyn für den Staat, so wenig als er Produkt der Natur seyn kann; er steht über beyden durch die Würde der Persönlichkeit. Sein Glück, seine Freyheit, seine That ist das was seyn soll, und das vollendetste Gebilde des Staats, ohne Erkenntniß und Wollen der Individuen ausgeführt, hat keinen ethischen Werth. Allein über ihm ist eine Persönlichkeit, deren Absicht zu erfüllen ihm Ziel ist, sey sie nun auf einzelne Handlungen oder auf die Erhaltung dauernder Verhältnisse gerichtet. Statt der starren politischen Tugend der antiken Welt und der flachen profanen der neuesten Zeiten, nach der nur ein Mensch des andern Götze ist, müßte danach wieder jene ursprüngliche Tugend die Herrschaft führen, welche die Gottesfurcht zu ihrem Mittelpunkte hat. Aber auch in der Ethik wurde, wie in der theoretischen Philosophie, nur menschliche Persönlichkeit zum Grunde gelegt, und diese Losreißung bewirkte die Schrecken der neueren Zeit und ihre Leere. Jener Befreyung von dem Unpersönlichen hingegen verdankt man die großen politischen Resultate, zugleich die dauernden Wohlthaten und die Zierde

des Zeitalters, die es vor allen andern ruhmvoll auszeichnet. Ihr Inbegriff ist Humanität im edelsten Sinne des Worts. Sie schaffte die Tortur und die Leibeigenschaft ab; sie gewährt Freyheit der Forschung und Mittheilung, Freyheit der Bestrebung in dem Höchsten, wie im Geringsten, sichert daher den Austritt aus Staat und Kirche, den Schutz wenigstens der Privatrechte bey jedem Glaubensbekenntniß. Sie erzeugt die Toleranz, welche den Menschen für sich selbst gelten läßt, sein Wollen anerkennt, sein Vermögen erwägt, und daher schonend ist gegen die Verblendung Einzelner oder ganzer Völker in Glauben und That. Wie war dagegen im Alterthum und im Mittelalter der Mensch vom Menschen so ganz und gar geschieden durch Religion, Staat, Stand, so daß einer völlig aufhörte für den andern noch Mensch zu seyn! Und welche äußere Verfolgung und innere Verachtung fanden die lautersten, edelsten Bestrebungen bey den anders Denkenden! Diese Güter werden zwar nicht mehr mit der Freude empfunden, weil man ihrer jetzt gewohnt ist und sie im Gefolge großen Unwesens erhielt, ja es fehlt nicht daß sie leichtsinnig aufgegeben, und sie wieder zu zerstören versucht wird. Wir sehen viele die Leibeigenschaft in Schutz nehmen, um historisch, den Fanatismus predigen, um religiös zu seyn. Die christlichen Religionspartheyen, von der früheren Scheidewand befreyt, durch das eine Interesse zur Annäherung aufgefordert, fangen im Gegentheile an, sich wieder feindlich gegeneinander abzuschließen. Statt der freyen Erziehung, welche offene männliche Selbstständigkeit begünstigt, glaubt man wieder sklavische Zucht einführen zu müssen. Allein diese Bemühungen der Reaktion sind ihrer Natur nach vorübergehend und ohne Erfolg, die öffentliche Stimmung ist ihnen entgegen, die Menschheit

läßt sich das, was mit so großen Opfern erkauft worden, nicht wieder entreißen. — — Daß jene Menschlichkeit in der Denkweise wie in den öffentlichen Einrichtungen eine edle Frucht der neueren Wissenschaft ist, wird kein Unbefangener verkennen. In ihr besteht der bleibende Werth des jetzt mißachteten Liberalismus, und wenn die Zerstörung, welche er durch den bezeichneten Abweg bewirkte, uns nöthigt, eine neue Lehre zu suchen, welche die vertilgte Herrlichkeit wieder aufrichte, so dürfen wir doch nur eine solche anerkennen, die zugleich jene Errungenschaft sichert.

Befreyung des Menschen von der Natur und den bewußtlosen Gebilden der sittlichen Welt ist also das mit der Stufe Fichte's unmittelbar Gewonnene. Das Bedürfniß eines Höhern, als menschlicher Persönlichkeit, und Erkenntniß desselben als eines Persönlichen ist das, worauf diese Stufe mit Nothwendigkeit hinweist, wenn auch von ihr aus die Philosophie, damit kein Weg unversucht bleibe, andere Schritte vornahm.

Drittes Buch.

Pragmatische Rechtsphilosophie.

Erster Abschnitt.

Die neuere Politik.

(Macchiavelli und Montesquieu).

Trennung des Naturrechts und der Politik, und Grund derselben. — Analogie des Naturrechts und der neuern Politik: subjektive Willkühr. — Negativität. — Erfolg.

Es ist eine Eigenthümlichkeit der neueren Zeit, daß ihre Staatslehre (das Naturrecht) und ihre Staatskunst (die vorzugsweise sogenannte Politik) zwey völlig geschiedene Wissenschaften bilden. Das Naturrecht nimmt gar keine Rücksicht darauf, wie das, was seyn soll, in den bestimmten Verhältnissen auszuführen sey. Die Politiker hingegen, die Mittel zu bestimmten Zwecken verfolgend, beschäftigen sich nicht mit der Untersuchung, was denn nach ethischer Anforderung überhaupt seyn solle? Diese Trennung ist das Werk des Geistes, welcher in dieser Periode die Wissenschaft beherrscht. Das Ethos wird in der Vernunft des Menschen gesucht, diese hat aber keine Macht über die Begebenheiten und den natürlichen Erfolg; was die äußerlichen Verhältnisse fordern und abnöthigen, stimmt gar nicht mit ihrer Consequenz überein, verhält sich feindlich

gegen sie, die Rücksicht auf dieselben kann daher nicht Sache der Ethik des Staats seyn. Diejenigen auf der andern Seite, welche aus dem natürlichen Erfolg der Handlungen und Rechtsinstitute Maximen für die wirklichen Einrichtungen und Staatsgeschäfte suchen, müssen dadurch aufgeben, was aus jenen abstrakten Prinzipien folgt, oder sehen sich doch gar nicht veranlaßt, auf dieselben zurückzugehen. Eine andere Quelle des Ethos aber biethet ihnen die Zeit nicht, höchstens ist das wirksam, wovon gerade die Persönlichkeit des Staatsmannes als von einem erhabenen Ziel erfüllt ist. Die eine Macht, von der zugleich alle reale Wirkung, und jedes ideale Ziel ausgeht, ist aufgegeben. Was die sittlichen Vorschriften ertheilt, die Vernunft, hat daher keine Macht über die Begebenheiten, und was die Begebenheiten lenkt, die Natur, ist gleichgültig gegen die sittlichen Vorschriften. So sind Naturrecht und Politik ohne alle Berührung, ja zum Theil feindlich gegen einander. Jenes beschäftigte bis auf die letzten Zeitereignisse beynahe ausschließlich nur die Schule; diese hingegen fiel naturgemäß den Staatsmännern anheim, den Handelnden auf Erden, gewöhnlich starken Geistern, die über ihren Zweck nicht zweifelnd und Belehrung suchend, nur der Mittel nicht genug finden können, um ihn zu verfolgen.

Ungeachtet dieser Trennung aber sind sich doch das Naturrecht und die neuere Politik im Innersten verwandt. Zur Abstraktion von allem, was da ist, konnte freylich eine Forschung nicht gelangen, die gerade darauf ausgeht, zu beobachten, welches der Erfolg der Gesetze nach der wirklichen vorhandenen Natur der Menschen, ihrer Handlungsweise und Schicksale seyn möchte. Allein das Prinzip der neuen Welt mußte auch in dieser Richtung analoge Wirkungen wie im

Naturrechte hervorbringen. Die nächste ist die, daß die natürlichen Folgen der Institute blos in Beziehung auf subjektive willkührliche Zwecke untersucht werden. Es ist ein ganz anderer Sinn, mit welchem Aristoteles und mit welchem die neueren Politiker den Gang der menschlichen Begebenheiten beobachten. Jener sucht ihm das Gesetz, das in ihm selbst liegt, abzulernen, den Willen der Natur aus ihm zu finden, um daraus erst das Ziel zu erhalten, welches er sich selbst vorstecken sollte. Diese hingegen wählen ihr Ziel nach Willkühr und Zufall, es ist wenigstens keine Untersuchung mehr darüber, und sie wollen von der Natur nur lernen, wie sie dieselbe gebrauchen müssen für ihr Vorhaben. Sie wollen nicht sich der Natur unterwerfen wie Aristoteles; sondern umgekehrt die Natur ihrem Willen unterthänig machen. Man kann die Weise des Aristoteles die teleologische, die der neuern Politiker die pragmatische nennen. — — Das Aeußerste in dieser Richtung erreichte Macchiavelli. Sein Wahlspruch ist wirklich: „gerecht ist was zu meinem Zwecke führt“. Er erkennt nur Ein Verwerfliches: die Schmach, zu wollen und nicht zu vermögen. Man hat deswegen gezweifelt, ob sein Buch vom Fürsten im Ernste gemeynt sey. Es herrscht aber in ihm kein anderer Charakter als in den Discorsi und der florentinischen Geschichte. Italien war damals nicht nur an edlern Gesinnungen, sondern selbst an den gewöhnlichen Tugenden der Rechtlichkeit und Treue völlig leer. Nur dafür war noch Begeisterung: entweder von andern nicht beherrscht zu werden, oder über andere zu herrschen. Um diese beyden Pole dreht sich Macchiavelli's Staatsweisheit. Wie in seinen Discorsi alle andere Rücksichten verschwinden gegen die Erhaltung der republikanischen Verfassung, so in diesem Buche gegen

die eine Tendenz: Fürst zu bleiben. Er nimmt die menschlichen Dinge nicht wie sie seyn sollen, sondern, nach seinem eigenen Ausdrucke, wie sie sind; wir dürfen sagen: wie sie in der Entartung, welche ihn umgab, waren. Er empfiehlt den Fürsten, die Abkömmlinge verwandter Dynastien aus dem Wege zu räumen; untersucht wann es gut sey sein Wort zu halten, wann nicht; wie einer, der durch Verbrechen auf den Thron gelangt ist, es anzustellen habe, um ihn zu behaupten, und findet in Cäsar Borgia sein Ideal des klugen Fürsten. Es ist ungerecht, wenn Schlegel und andere den politischen Charakter Macchiavellis aus antiker namentlich römischer Bildung erklären. Die Erscheinung ist im Gegentheil ein Ergebniß des neueren Geistes, diese Willkühr der Zwecke und Rücksichtlosigkeit der Mittel ist der römischen Welt durchaus fremd, ihrer Sinnesart ist Macchiavelli so wenig verwandt, daß er sogar die römischen Begebenheiten häufig mißversteht. Selbst sein künstlerischer Charakter als Redner und Geschichtschreiber ist nicht römisch. Ihm fehlt das Gehaltene, das stolze Maaß der römischen Dignitas; dafür zeichnet ihn die florentinische Glut und Lebendigkeit aus, es reihet sich That an That, nirgend ein ruhender Stoff, nichts Verschwimmendes, so wie am südlichen Himmel die Gegenstände sich scharf begränzen und Tag und Nacht sich folgen ohne Dämmerung. — — Vor Machiavelli's empörender Gleichgültigkeit gegen das Sittliche bewahren Montesquieu die eigene Ehre und die seiner Nation. Allein das beliebige Wählen im Zweck und Mittel ist das Wesen der Richtung, und durchdringt daher auch seine wissenschaftliche Thätigkeit. Was seinen Zweck in sich selbst trägt, erscheint bey ihm als Mittel für anderes, so werden

Ehre, Tugend, Religion danach beurtheilt, ob sie geeignet seyen, diese oder jene Verfassung zu erhalten.

Die beliebige Wahl der Zwecke ist also das erste, was sich als Eigenthümlichkeit der neueren Politiker darstellt; es ist nun weiter zu untersuchen, welches die Zwecke sind, die sie sich wirklich zu setzen pflegen. Machiavelli ist in dieser Rücksicht nicht Autorität; weil er von dem kleineren Interesse der italiänischen Städte befangen, gar nicht auf die Zwecke eingeht, welche durch längere Zeiträume hindurch die Geschichte in ganz Europa bewegen. Durch solche Universalität ist hingegen Montesquieu als der Vollender der politischen Wissenschaft anerkannt, und so gemildert alles durch seine Mäßigung wird, so ist doch bey ihm deutlich, wie ein und derselbe Geist die Staatskunst wie das Naturrecht beherrscht, nur jedes nach seiner eigenen Weise. Zwey Rücksichten müssen bey Beleuchtung seiner Ansicht leiten. Erstens, was ist ihm der am meisten gebilligte Zweck der geselligen Ordnung, zweytens, welcher Art sind die Handlungen und Gesetze, die er zu Erreichung des Zwecks empfiehlt? Was das erste betrifft, so ist ihm — und das gilt in der Regel von den neuern Politikern — der Zweck des Staats und jeder Verfassung nur Stärke und Sicherheit der Regierung. Außerdem aber gesteht er jedoch zu, daß sich jeder Staat noch einen besondern Zweck vorsetzen könne. Hier sey das Rathsamste, ihn nach den Verhältnissen, den Mitteln die zu Gebothe stehen, einzurichten. Aber als den höchsten Zweck, den ein Staat wählen soll, wenn er ihn zu erreichen vermag, betrachtet Montesquieu unverkennbar die politische Freyheit, die er auch von der englischen Verfassung wirklich angestrebt und erreicht glaubt. Diese politische Freyheit, wie er sie bezeichnet, besteht nun darin, daß die Re-

gierung den Regierten nicht zu nahe trete, kein Mißbrauch von der öffentlichen Gewalt gemacht werde. Der Staat soll gleichsam nur das Uebel, welches er mit sich führt, selbst wieder einschränken, und indem er auf die, um welche es zu thun ist, die Bürger, eine Gewalt übt, soll er noch eine andere dagegensetzen, welche die erste, so viel es möglich ist, aufhebt. Die bloße Entfernung des Hindernisses, und zwar eines von ihm selbst herbeygeführten Hindernisses, ist also die höchste Aufgabe des Staats. Ein positiv Gutes, eine Herrlichkeit in seinen eigenen Einrichtungen und in dem Leben, dessen Form, Träger und Schirmer er ist, konnte sich auch hier nicht als Aufgabe darstellen; weil das einen Zweck und Mittelpunkt außer dem einzelnen Menschen hereinbrächte. Die Politik hat solcher Art ein negatives Ziel, wie der Rationalismus ein negatives Prinzip. Sieht man nun aber fürs zweyte auf das Mittel, wodurch Montesquieu den vorhandenen Zustand seinem Zwecke verbindet, so ist es die Berechnung eines mechanisch nothwendigen Erfolgs der Gesetze, die er überall anwendet. Wenn das Naturrecht den menschlichen Zustand von seiner Regel mittelst des logischen Gesetzes bestimmen läßt; so Montesquieu für seinen Zweck mittelst des mechanischen. Daher kömmt er zu dem Systeme des Gleichgewichts der Gewalten, die so bestellt seyn müssen, daß jede in sich selbst einen Trieb, und an der andern einen Widerstand findet, der dennoch wieder nicht soweit reichen kann, daß er ihren Trieb und daher den Wechselwiderstand aufhöbe. Ein solche Einrichtung hat Montesquieu bey seiner Analyse der englischen Verfassung, die freylich auf ganz andern Gründen beruht, mit dem größten Scharfsinne entworfen, und sie wird noch jetzt häufig als der Nerv und Werth der constitu-

tionellen Monarchie betrachtet. Hier stehe eine kurze Uebersicht: Als gesetzgebende Gewalt beschränken sich die Kammern gegenseitig und beschränken den König, und der König beschränkt die Kammern. Nun muß der König, als vollziehende Gewalt, einen Widerstand haben, dieser darf jedoch nicht der Art seyn, daß er dadurch im Handeln selbst beschränkt würde, weil dieß der Aufgabe dieser Gewalt widerspricht — daher Unbeschränktheit seiner Macht, aber Verantwortlichkeit an die gesetzgebende Gewalt, die Kammern. Allein dadurch würde er von diesen, als seinen Richtern, durchaus abhängig, in solcher Abhängigkeit könnte er keinen Damm gegen sie bilden, sie würden also ohne Schranke seyn, könnten übergreifen, und die Unterthanen unter ihre willkührliche Herrschaft gerathen. Die vollziehende Gewalt muß also den Kammern verantwortlich seyn, und darf es doch auch wieder nicht seyn. Die Auskunft in diesem Dilemma ist, ihr eine Untergewalt beyzugeben an den Ministern; diese sind die verantwortlichen, der König furchtlos gestellt. Der König kann sie nicht zur Unterzeichnung zwingen, und sein Befehl ohne solche hat keine Gültigkeit, dadurch hat er eine Schranke; dagegen kann er sie willkührlich absetzen, dadurch kann er diese Schranke wieder entfernen. Die vollziehende Gewalt ist nur dann machtlos, wenn der König keine Minister findet, die unterzeichnen; das wird nur bey absolut schlechten oder unpopulären Rathschlägen der Fall seyn. So schließt und erhält sich das Werk durch immer enger in einander greifende Räder, und es müßte das Trefflichste geben, wenn in der Schöpfung außer dem freyen Willen noch ein perpetuum mobile zu finden wäre. Montesquieu ist zu geistreich, um mit vollständigem Vertrauen eine Verfassung zu suchen, die sich selbst erhält; es hat sich aber seit ihm die

Lehre ausgebildet, die Verfassungen müßten in jeder Beziehung so eingerichtet seyn, daß die Regierenden ihre Aufgabe nicht blos erfüllen werden, sondern nicht unerfüllt lassen können; der Freyheit dürfe nichts überlassen werden, sondern alles muß mit unausbleiblicher Nothwendigkeit in Erfüllung treten. Das Motiv solcher Theorien ist offenbar blos der Mangel an Vertrauen und Zuversicht. Die Menschen, die Regierenden sind unzuverlässig, ihr Wille mag gut seyn, er könnte ja aber auch schlecht seyn. Sicherung gewährt nur eine Macht über ihnen, die diesen Willen beherrsche. Es fragt sich nun, was für eine Macht? Ein gläubiges Zeitalter sucht sie eigener Vorsicht unbeschadet in der Ehre, in der sittlichen Scheu, in der Furcht Gottes, wie Joseph sagt: Fürchtet euch nicht, denn ich stehe unter Gott. Es sucht sie zugleich in seiner in der Welt gegenwärtigen Macht, welche die Begebenheiten lenkt, und da sichert, wo keine Berathung hinreicht. Ist aber der Mensch isolirt von dem großen Zusammenhang und seinem wahrhaften Mittelpunkte, so hält er sich nur da geborgen, wo ihm ein Gesetz hilft, das selbst nicht anders seyn und wirken kann, als es ist, dessen Beystand also gar nicht ausbleiben kann. Das mechanische Gesetz ist die allein übrige Zuflucht. Ihm wird dann nicht blos die Entscheidung der Naturverhältnisse unterworfen gedacht, Kriegsmacht, Geld, Handelsbeziehungen; sondern auch die menschliche Natur und ihre lebendigen Triebfedern, deren mathematische Berechenbarkeit dabey vorausgesetzt wird. Aus solcher Quelle kommt das europäische Gleichgewicht und die maschinenmäßige Berechnung der Sicherheit im Staate. Es soll dadurch kein Volk das andere unterjochen können, keine Gewalt im Staate über ihre Gränze schreiten können, und es soll dazu die Hülfe dessen nicht nöthig seyn,

bey dem man keine Gewißheit hat, weil niemand seinen Plan weiß, dessen Hilfe daher auch ausbleiben könnte, auf den man gerade vertrauen muß; sondern die Einrichtungen sollen hinreichen, die ohne Bewußtseyn und Wahl durch ihre Natur solche Unterjochung oder Ueberschreitung unmöglich machen. Wie der Rationalismus eine Grundlage der Welt und einen Zusammenhang der Dinge mit ihr sucht, die nicht blos sind, wie Gott und sein Thun, sondern die nicht nichtseyn können, das Seyn selbst und das logisch in ihm Enthaltene; so sucht die neue Politik eine Einrichtung, bey der man kein Vertrauen mehr zu haben braucht, sondern alles, was man wünscht, bestehen und eintreten wird, weil es nicht nichtbestehen, nicht ausbleiben kann. Nach dem Naturrechte soll es allein der Mensch und das logische Gesetz seyn, was Recht und Sitte bestimmt; hier allein der Mensch und das mechanische Gesetz, was die Begebenheiten und den Erfolg bewirkt. Auch in dieser Beziehung hat die pragmatische und die abstrakte Rechtsphilosophie ein gleiches Loos, beyde wollen den Menschen befreyen, und beyde, weil sie doch alle befreyen wollen, und daher wieder ein Band, ein beherrschendes, über ihnen suchen müssen, kommen dahin, ihn einem starren und willenlosen Gesetze zu unterwerfen, die abstrakte Philosophie der Vernunftnothwendigkeit, die pragmatische dem Staatsmechanismus.

Platon hat die Aufgabe des Menschen an der des Staats erklärt, uns ist es immer natürlicher, den entgegengesetzten Weg zu gehen. Die sichernden Anstalten der Staatsverfassung haben denselben Werth als die Vorsicht der einzelnen Menschen. Nun ist eine weite Kluft zwischen dem Mystiker, der es verschmäht, Blitzableiter zu gebrauchen, weil der Ausgang doch Gottes sey, und dem Mann Jean Paul's, der nicht

aus dem Hause geht, ohne einen Blitzableiter mit sich zu tragen. Das Unterscheidende ist nicht blos der Grad der Vorsicht. Sondern jenes stört nicht die Beschäftigung des Lebens, und was man sich ohne das durch eigene Thätigkeit verschaffen kann, dazu soll man nicht müßig auf höheren Beystand hoffen. Diese ängstliche Fürsorge hingegen, die alles berechnen will, nimmt den besten Theil der Kraft und Thätigkeit auf sich, die einem höheren Beruf als solcher Sicherung zugewendet seyn sollten. Der diesen Beruf gab, wird die Sorge, die man damit unterläßt, auf sich nehmen. Ihm ist zu vertrauen, und aus Mangel an Vertrauen den Beruf versäumen um sich selbst zu schützen, ist ein Frevel gegen ihn, der, da er nicht wirklich hilft, während andere seiner gar nicht bedürfen, überdieß noch ins Lächerliche fällt. So ist es mit den Staaten. Diese Berechnung der Gewalten im Staate und der Regierungen gegeneinander, und das Streben nach einer Vertheilung, wodurch sie sich nach Naturgesetzen gegenseitig am Mißbrauch verhindern, ist ein Gewinn und eine Ehre der neueren Zeit; so wie auch das, was ihr in den philosophischen Bestrebungen entspricht, das Ordnen in logische Kategorien, das Wissen fördert und festhält. Aber diese negative Seite des Lebens soll nirgend zur positiven gemacht werden; sonst vertilgt sie diese. Es soll anerkannt bleiben, daß die Kategorien nur einen gewonnenen Inhalt festhalten, daß aber auch noch ein neuer zu suchen ist, und das höchste wahrhafte Wissen nicht sie selbst sind. So auch daß diese Einrichtung des Gleichgewichts den Zustand wohl für den Augenblick schützt: daß es ihn aber nie bildet, daß ein Vorwärtsstreben in der Geschichte ist, dem es sich nicht widersetzen soll und dem es sich nicht widersetzen kann, und daß der Erfolg dennoch immer die Berechnung

übersteigt. Dann werden diese Institute auch nicht das eigentliche und ausschließliche Ziel der Staaten seyn; sondern sie werden Raum für ein Positives, für ein Besseres als das bisherige war, gewinnen. Endlich wird das Bewußtseyn, daß alle menschliche Berechnung doch nicht ausreicht, dagegen wahren, daß nicht unedle Anstalten gewählt werden, weil sie scheinbar allein des Erfolgs gewiß machen. Lenkt blos der Mensch und das mechanische Gesetz die Begebenheiten, so hat er nur die Alternative: entweder jedes Mittel nach diesem Gesetz zu gebrauchen, oder sich, und das wäre hier seinen Staat, aufzuopfern. Und wenn er das letzte nicht will, ja nicht darf, so bleibt ihm nur das erste — so Macchiavelli. Daraus ist es klar, daß die Erscheinung Macchiavelli's nicht erst einer Erklärung durch besondere Umstände und Absichten bedarf; sie ist nur die consequente Durchführung desselben Prinzips, das allgemein für das Rechte gehalten wurde. Läßt man einer höhern Macht noch etwas zur Leitung über, dann fällt die neuere Politik; oder man will selbst alles versorgen, dann kömmt man unvermeidlich auf seinen Standpunkt. Macchiavelli ist der Spinoza der Politik. Es ist dieselbe Losreißung von dem lebendigen Gotte, welche in der Philosophie zum Spinozismus, in der Politik zum Macchiavellismus mit Nothwendigkeit führt. Beyde erscheinen am Beginnen der Richtung, so daß sie sich auf beyden Gebiethen sogleich mit aller Entschiedenheit ankündigt. Beyde wurden von den Spätern, obwohl diese doch nur ihre Nachfolger sind, verkezert, aus keinem andern Grunde, als weil sie wußten, was sie wollten, und den Muth hatten, vor keinem Resultate zu erbeben, zu welchem die einmal betretene Bahn führt.

Die neuere Geschichte zeigt sowohl die wahre Seite dieser

negativen Politik, als auch ihre verderbliche, wenn sie zur positiven gemacht wird. Ihr ist die Gestalt der Staaten zu verdanken, durch welche sie allein erst diesen Namen verdienen, nach der die Ordnung des Ganzen alle Theile durchdringt, und in sich selbst einen bleibenden Schutz gegen zufällige individuelle Willkühr findet. Sie hat aber auch, da sie zum wahrhaften Ziele gemacht wurde, Anforderungen verletzt, denen sie eigentlich nur dienen sollte. So sind dem Systeme des Gleichgewichts Völkerindividualitäten preisgegeben worden. Für die mechanisch sichere Ausführung der Regierungsmaaßregeln wurde Ehre, Recht und Freyheit der Bürger durch geheime Polizey, Haussuchungen, Verletzung des Postgeheimnisses beeinträchtigt. Endlich ist sogar die Ansicht gäng und gäbe geworden, daß Sittlichkeit, Offenheit und Ehre in den politischen Verhältnissen zurücktreten müssen, daß es hier nur darauf ankomme, sich gegenseitig zu erforschen und zu überlisten. Die Politik hat sich damit dem allgemein Menschlichen entfremdet; denn, wie Platon sagt, es ist nicht möglich, daß dieselbe Natur die Wahrheit liebe und die Lüge. Der Stimme des schlichten Mannes, den sie verletzte, konnte sie nichts anderes als den Hochmuth entgegensetzen, daß er das nicht verstehe, daß dergleichen kleinliche Rücksichten, wie Wahrheit und Menschlichkeit, gegen die großen Interessen der Staaten, das ist gegen einen sichernden Mechanismus nicht in Betracht kommen. Ganz in gleicher Weise müßte ein Kantianer, der, nach allgemeinen Grundsätzen handelnd, das wahre Ethos des bestimmten Verhältnisses verletzt, sich darauf berufen, daß es um etwas Höheres, nemlich die logische Consequenz zu thun sey, wovon der gewöhnliche Mensch, nur das Nächstliegende beachtend, keine Ahnung habe. Die Staatsmänner sehen auf die

beengenden unfruchtbaren Formen der Schulphilosophie mit Verachtung herunter; aber die Lehren der Politik waren in dieser Zeit auch nicht minder geistlos und unschöpferisch. Dahin muß es also kommen, wenn die Politik sich nur von dem Streben leiten läßt, gegen alles Denkbare sich zu sichern. Allein der Ausgang selbst lehrt, daß das Gleichgewicht, die Haussuchungen, und alle Unredlichkeit und Verstellung doch nicht leisten was man will. Die mechanischen Gesetze lenken so wenig die wirklichen Begebenheiten, als das reine Seyn die Dinge logisch enthält. Wenn sich diese Einrichtungen jedem Neuen, jeder freyen That und Schöpfung widersetzen sollten, wie die rationalistischen Deduktionen, so hat sich hingegen, ohne im geringsten von ihnen aufgehalten zu werden, überall der Zustand der Dinge durchgreifend, ja gewaltsam umgebildet. Der frey dieses und jenes Denkende setzt die logischen Formen in Bewegung; so benützt der Mensch auch diese mechanischen Gesetze des Erfolges, und setzt sie in Wirksamkeit; sie sind aber so wenig fähig, durch sich selbst als bestehende Maschinerie sein Thun zu lenken, als die logischen Kategorien im Stande sind, ein Reelles zu bewirken. Hingegen braucht eine edle Regierung nicht ängstlich Ränke zu schmieden, mit Geheimniß sich zu umziehen, Recht und Würde des Menschen zu verletzen; sondern sie kann ihrer guten Sache vertrauen, und redlich und offen zu Werke gehen. In Wahrheit nun vertraut jemand, nicht daß die gute Sache ihn schüzzen könne, sondern daß Gott ihm beystehen werde, um dessentwillen allein die Sache die gute ist, und er sie gewählt hat. Mit solcher Offenheit setzte Canning, der wie kein anderer die allgemeine Verehrung in Europa für sich hat, seine Plane, Motive und Hülfsmittel auseinander, und die des

Alten Gewohnten haben dieß auch als eine unerhörte, des Standes eines Staatsmannes unwürdige Erscheinung angesehen. Eine gleiche einfache Offenheit ehrt die russische Politik in der neuesten Geschichte.

Dieses, so weit es sich darum handelt, die Beobachtung der natürlichen Folgen der Gesetze dazu zu gebrauchen, um einen Zustand herzustellen, der sich unabhängig von menschlicher That und göttlicher Fügung durch seine eigene Gesetzmäßigkeit erhalte. Jene Beobachtung kann aber auch zu andern Zwecken benützt werden, und es ist ein Fortschritt, welchen sie durch Hugo erhalten hat, daß er in seiner Philosophie des positiven Rechts die Gesetze nach jedem möglichen Erfolg betrachtet, ohne weder irgend einen willkührlichen Zweck ihnen unterzustellen, noch sie auf jenen negativen zu beziehen. Damit tritt man von der besondern Gestalt, welche sie in der Politik erhielt, zu der Betrachtung der pragmatischen Ansicht überhaupt. Hierbey ist denn zu untersuchen, in wie weit solche Beobachtung der Folgen darüber entscheiden könne, daß etwas seyn soll, d. i. ob die Zweckmäßigkeitslehre in die Ethik gehöre.

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß der Zweckmäßigkeit zur Ethik.

Verhältniß von Grund und Folge zu Zweck und Mittel. — Entwicklungsgang in der abstrakten Ethik: Unbeachtung des Erfolgs — der Zweck heiligt die Mittel — Rangordnung der Pflichten. — Die subjektive Ueberzeugung als Norm. — Positives Resultat.

„Gerecht ist was zu meinem Zwecke führt!“ ist die absolute Entartung der Richtung. „Gerecht ist was zum Zwecke führt!“ setzt fürs erste einen rechten Zweck voraus. Von Montesquieu

ist es auch offenbar, daß er, wiewohl unter Zwecken willkühr-
lich wählend, doch nur die edlen anerkennt, und selbst Mac-
chiavelli hat in der Ferne als leuchtende Punkte die Vertilgung
auswärtiger Herrschaft und den Glanz des vaterländischen
Namens. Allein selbst den rechten Zweck vorausgesetzt, ist der
ethische Werth der pragmatischen Ansicht noch gar nicht erwie-
sen. „Das Unkluge, das Thörichte ist nie das Gute, und da-
her umgekehrt das Kluge ist das was seyn soll!“ — das ist
ihr eigentliches Glaubensbekenntniß. Nun fragt es sich fürs
erste, ob Klugheit überhaupt Pflicht, ob das Unkluge für den
Wissenden eben dadurch auch ein Unsittliches sey? Sodann
aber läßt sich, wie es scheint, die Consequenz nicht abhalten,
daß das an sich Rechte, wo es einen entgegengesetzten Erfolg
hat, also unklug ist, ein Schlechtes wird und umgekehrt. Die-
ses ist der Punkt der Entgegensetzung und Feindschaft, welche das
Vernunftrecht gegen alle pragmatische Behandlung behauptet.

Es kömmt hier alles darauf an, einzusehen, wie sich die
Kategorie von Grund und Folge zur Kategorie von Zweck und
Mittel verhält. Nach der Vernunftphilosophie ist nämlich die
Ethik ausschließlich auf die Kategorie des Grundes und der
Folge gebaut, dieser ist die des Zwecks und Mittels gerade
entgegengesetzt: jene ist die Kategorie der Nothwendigkeit, diese
der Freyheit. Der unterste Grund der abstrakten Ethik ist
selbst ein solcher, der nicht mangeln kann; dagegen jeder Zweck,
nicht blos der menschliche sondern auch die Endabsicht Gottes,
setzt freye Wahl voraus. Ferner enthält der Grund schon seine
Folgen in sich, sie können nicht wegbleiben, wenn er da ist,
schon seinem Begriffe nach; dagegen der Zweck hat das Mittel
als etwas außer ihm selbst, und so, daß er im Allgemeinen
und blos seiner Natur nach wohl bestehen könnte, ohne daß

dieses Mittel gebraucht wird. Die Freyheit Corinths z. B. hat zur Folge, daß jeder Bürger Antheil an der Regierung hat; dagegen hatte sie die Tödtung des Timophanes zum Mittel. Jener Antheil gehört zu ihrem Begriffe, sie besteht gar nicht ohne ihn; allein ohne diese That könnte sie an sich bestehen, und nur in der bestimmten Zeit in den bestimmten Verhältnissen hieng ihr Daseyn von derselben ab. Daher ist hier Möglichkeit der Wahl, es kann ein Mittel nöthig oder unnöthig seyn, es können mehrere offen stehen, und es ist die Prüfung des Erfolgs erforderlich, welches alles in dem Zusammenhang von Grund und Folge nicht statt findet. Hegel [1]) bezeichnet das Verhältniß von Mittel und Zweck nicht richtig. Das Eigenthümliche desselben, daß das Mittel nicht an sich zum Zwecke gehört, sondern nur durch die bestimmten Umstände, wird von ihm nicht blos übersehen, sondern geradezu aufgehoben. Das was schon nothwendig im Begriffe liegt, als z. B. die Zufügung des Uebels in der Strafe, die eigene Aufopferung in der Bürgerpflicht, das wird von ihm als Mittel für dieselbe angesehen; so ist denn Mittel völlig einerley mit Folge. Daß aber die Folgen der ethischen Regeln Gültigkeit haben, hat nie jemand bezweifelt, daß der Soldat tödten und sein eigenes Leben wagen, daß, wenn Vergeltung Geboth ist, der Staat strafen dürfe, hat nie jemand unter den Satz: „der Zweck heiligt die Mittel“ gestellt. Daß das Mittel in etwas anderem seine Bedeutung hat, ist nicht sein Unterscheidendes, wie Hegel angiebt, auch die Folge hat sie nur in ihrem Grunde; sondern im Gegentheil das ist sein Unterscheidendes, daß es zugleich für sich selbst ohne Rücksicht auf seinen

---

1) Hegels Naturrecht S. 144.

Zweck eine Bedeutung hat, während die Folge ausschließlich durch und für den Grund besteht.

Das abstrakte Verfahren, wenn es sich treu bleibt, blos die aus dem Prinzipe gefolgerten Regeln anerkennt, und verwirft, was sich nach dem Erfolg im Leben richtet, gelangt nothwendig zur Rigorosität der Kinder. Bey öffentlichen Wahlen z. B. soll man seiner Ueberzeugung folgen. Nun hält man zwar A für den fähigsten; es theilen sich aber die andern Wähler bekanntermaßen in B und C, unter denen B doch weit fähiger ist als C; es ist also die Wahl des A erfolglos, und die des B giebt vielleicht den Ausschlag. Dessen ungeachtet würde hier entschieden werden, daß A zu wählen ist. Allein diese Weise läßt sich nicht durchführen. Man ist genöthigt gegen die Consequenz Duellmörder nicht wie andere zu bestrafen, man ist genöthigt, den Eid für Rechtshändel herabzuwürdigen, um nicht den ganzen Rechtszustand der Unsicherheit preis zu zu geben. So bewährt es sich, daß bey den ethischen Anforderungen allerdings der Erfolg Ausschlag giebt. Durch diese Einsicht kam man denn in dieser Richtung, welche sich nicht davon trennen konnte, alles nur als abstrakte Regel gelten zu lassen, auf das Entgegengesetzte: der Erfolg allein entscheidet, was geschehen soll, „der Zweck heiligt die Mittel.“ Nun mußte aber ausgemacht werden, welches Verhältniß als Zweck, welches als Mittel für ein anderes zu betrachten sey. Die eigentlichen Pragmatiker verfuhren nun, wie oben gezeigt worden, darin ungebunden; allein die Ethik mußte es nach Regeln bestimmen. So kam man denn zu einer Rangordnung der Rechte und Pflichten: Eigenthum dürfe verletzt werden, um Leben zu erhalten, das Leben des Einzelnen, wo der Staat gerettet werden kann u. s. w. Allein diese Rangord-

nung ist keine Rechtfertigung, indem auch das minder Bedeutende sein absolutes Recht hat, nicht verletzt zu werden, und die einzelnen Consequenzen zeigen, daß sie auch nicht ausreicht. Wer mit dem Kahn des andern gegen seinen Willen Verunglückte rettet, thut Recht, wer stiehlt, damit er Hungernde erhalte, thut Unrecht; Timoleon wird bewundert, die jesuitische Moral wird verabscheut und die Verblendung wird bedauert, die in neueren Zeiten zur Nachahmung jener antiken Größe verführte. Die abstrakte Ethik glaubt sich dadurch halten zu können, daß sie behauptet, ihre Regeln blieben dieselben, nur die Hypothesis würde anders. Für diese Hypothesis muß aber die Regel doch schon eingerichtet seyn, sie muß das Prinzip der Unterscheidungen schon in sich selbst enthalten. Soll sie nun zu den Resultaten gelangen, welche die allgemeine Stimme für sich haben, so müßte sie sich so spalten, daß gar kein Allgemeines mehr übrig bliebe. Hegel a. a. O. der den Widerspruch des Satzes: „der Zweck heiligt die Mittel" gleichfalls daraus erklärt, daß man das Abstrakte, Leere, für das Ethos ansehe, erkennt doch selbst so wenig als die früheren das wahrhaft Concrete als Ziel des Ethos, nämlich das bestimmt in dieser Lage von diesem Menschen Geforderte; er setzt nur enger bestimmte Regeln an die Stelle. Hier entscheidet aber nicht der Unterschied des Grades; jede Regel, so enge man sie begränze, bleibt immer noch ein Abstraktes. Man wird darauf hingewiesen, daß das wahre Ethos ein individuelles ist, daß es nie die allgemeinen Charaktere, sondern immer die bestimmte einzelne That wolle. Diese Einsicht hat denn auf die Lehre geführt, die subjektive Ueberzeugung sey die Norm der That, was einer für das Rechte halte, sey eben dadurch auch das Rechte. Die Enge ist diese: Die Regel widerspricht der

wirklichen ethischen Ueberzeugung, dem allgemeinen Urtheil über Handlungen und Einrichtungen; weil sie sich nicht individualisiren kann. Der Ausruf Jakobi's: „Ich will lügen wie Desdemona log, morden wie Timoleon mordete;“ hat das menschliche Bewußtseyn für sich. Diese Individualisirung ist nur dann begreiflich, wenn die Ursache des Ethos keine Regel, sondern ein lebendiges Bewußtseyn ist, als welches allein die einzelne bestimmte That im Sinne haben und gebiethen kann. Ein solches ist der handelnde Mensch. Allein ist sein Wille, seine Ueberzeugung die Entscheidung über die That, so hört der allgemeine Unterschied des Wahren und Falschen auf, es giebt so viele, wenn gleich einander widersprechende, Wahrheiten und Sittlichkeiten als es Menschen giebt. Und dieses hat das menschliche Bewußtseyn wieder gegen sich.

Ein lebendiger Wille muß also die Ursache des Ethos seyn; aber nicht der der einzelnen Menschen, sondern dessen, der alle andere Willen bindet. Dann ist das Ethos individuell; denn er verlangt die bestimmte Handlung, die jetzt vorgenommen werden soll, unmittelbar als solche, sie selbst wissend und schauend. Das Ethos ist aber dann auch ein allgemeines, objektives; nicht weil es das Leere, die Regel, was keine b e s o n d e r e That ist, wollte; sondern weil der, welcher die bestimmte Handlung will, auch allein es ist, der allen andern Thaten das Ziel setzt, und weil, was er will, eben das Rechte, das was seyn soll, für alle Menschen ist.

Wenn die That als That gilt, nicht blos als Verwirklichung einer Regel, so muß ihr Erfolg auch gelten. Danach sollen die Handlungen und Einrichtungen zugleich selbst ihrer höchsten Idee entsprechen, und ein reelles Daseyn, einen Zweck außer ihnen, wie er gefordert ist, bewirken. Die Vollendung

ist, daß beyde Rücksichten dasselbe Resultat geben, jede That eben so einzurichten ist, wenn man sie an sich selbst betrachtet, als im Zusammenhang mit der ganzen Kette von Wirkungen, welche sie anschlägt. Ist nun diese Vollendung nicht, so ist es nicht blos thöricht, die Einrichtungen so zu treffen, als bestehe sie, sondern auch unsittlich; denn es ist gegen die Absicht dessen, der einen jeden in seine Zeit und Umgebung gesetzt hat. Es läßt sich aber, wenn die beyden Rücksichten geradezu widerstreiten, nicht regelmäßig bestimmen, wo und wie weit die eine der andern zu weichen habe. Das ist gewiß, daß die ihrer eigenen Idee um des Erfolgs willen widersprechende That oder Einrichtung eine Dissonanz ist, etwas was im Ganzen und zuletzt nicht seyn soll, und das kein Mensch und kein Staat ohne den zweifellosen Beruf dazu wählen möge. Das Ethos der Gegenwart fordert von den Menschen im Großen diese Dissonanz nicht, und das ist ein Vorzug der Zeit. Wohl aber ist sie im Kleinen überall zu finden, und gehört zur öffentlichen Sitte, so daß sich ihr selten auch die Besten entziehen. Vollends aber ist in den öffentlichen Einrichtungen durchaus nicht das möglich, was als das Letzte bestehen könnte. Welches nun in der bestimmten Lage der Beruf sey, strebt allerdings die Wissenschaft zu erkennen, und hat dazu reichere der Besonderheit der Lage näherrückende Mittel als jene allgemeinen Regeln [2]). Aber sie kann die Entscheidung immer nur vorbereiten, nicht selbst geben. Diese gewährt zuletzt immer nur der unmittelbare Blick und das sichere moralische Gefühl, welche nicht blos jene philosophischen Systeme und die gleich abstrakten Casuistiken, sondern selbst die lebendigste wissen-

2) Die weitere Auseinandersetzung muß auf den zweyten Band verspart werden.

schaftliche Ansicht nie entbehrlich macht. So muß man denn, wird eingeworfen, dennoch zugeben, daß jeder nur nach seiner besondern Ueberzeugung handeln könne! Wer dürfte dieses auch läugnen? Nur das ist zu läugnen, daß seine irrige Ueberzeugung die schlechte Wahl zu einer guten macht. Das Urtheil über die That ist ein allgemeines; wiewohl nicht durch eine Regel, die gar nicht an diese That gedacht hat, sondern durch den göttlichen Willen, der sie, gerade diese, vorschreibt. Der Mensch, der nach seiner Ueberzeugung handelte, hat nur dann auch recht gehandelt, wenn seine Ueberzeugung die rechte war d. i. jenem Willen entspricht. Darüber entscheidet keine logische Deduktion und kein Compendium, in dem man nur nachzuschlagen brauchte. Auch haben die andern Menschen, die Volksstimme, nicht immer das objektive allgemein gültige Urtheil über die That; wiewohl ein solches immer besteht. Das wahre Gericht erscheint oft erst bey der Nachwelt, welcher Gott seinen Willen kund werden läßt, den er der Mitwelt verbarg. Wie aber der Handelnde selbst sittlich zu richten sey, ist noch weniger Sache der Menschen. Nur das ist gewiß, daß die irrige Ueberzeugung nie ohne Verschuldung ist, theils nicht ohne eigene, theils nach christlicher Lehre wenigstens nicht ohne ererbte.

Auf solche Weise ist auch die Identität der Kategorien selbst hergestellt. Ist der Grund der Dinge lebendig persönlich, so ist er nothwendig auch Zweck, indem Persönlichkeit nichts verursacht, ohne es zu wollen d. i. eine Absicht, sey es eine vermittelnde oder die letzte, dabey zu haben; alle Wirkungen Gottes sind daher eben so gut Mittel für seine Absicht. Umgekehrt ist der Zweck dessen, der allein alles wirkt, zugleich die Ursache, durch die alles geworden ist; daher das, was als

Mittel für seinen Zweck besteht, eben so sehr die Folge seines allem vorausgegangenen Willens ist. Ein Strahl dieser Identität leuchtet durch die griechische Philosophie, blos deswegen, weil sie nicht Vernunftphilosophie ist. Bey **Platon** und **Aristoteles** erscheinen die gerechten Einrichtungen eben so als **Folgen des** Gerechten, wie als **Mittel zum** Gerechten, ohne daß auch der consequente klare Denker dadurch verletzt werden könnte; während eine solche Vermischung bey modernen Schriftstellern, die wirklich blos aus Mangel an überall gegenwärtiger Unterscheidungskraft zu ihr kommen, störend auffällt. Es ist die Beziehung auf ein Prinzip, das anders als logisch wirkt. Das Ideal Platons geht allem voraus, und wirkt es und ruft es wieder nach sich in freyer lebendiger Bildung; eben so die Natur des Aristoteles, die ein Ende, einen Zweck will. Anders in der neueren Zeit. Das Gesetz der abstrakten Ethik darf keine Rücksicht nehmen, was seine Folgen wieder für Wirkungen mit sich führen, es gleicht einem rückwärts Tretenden, der nur sieht, wovon er sich entfernt, nicht aber wohin er gelangt. Auf der andern Seite artet die pragmatische Methode dahin aus, gar nichts mehr in sich selbst gelten zu lassen, jede Sache nur als Mittel anzusehen, und ihrer Beurtheilung und Einrichtung äußerliche Zwecke unterzulegen.

Dritter Abschnitt.

Die Ansicht über die Entstehung des Rechts.

Ansicht über die Ursachen und Motive der Begebenheiten und der Gesetzgebung. — Einfluß des Nationalcharakters, und dessen Gebrauch bey Montesquieu. — Ethische Folge dieser Ansicht über die Entstehung des Rechts. — Gegensatz gegen dieselbe: die Schule der geschichtlichen Juristen.

Wenn die Naturrechtslehrer und die Politiker in der Ansicht über das Ethos sich widersprechen, so stimmen sie doch in der über die Entstehung des wirklichen Rechts überein. So wie nämlich beyde Richtungen aus der Triebfeder menschlicher Unabhängigkeit und Selbstthätigkeit hervorgehen, so betrachten sie alle geschichtlichen Erscheinungen als menschliche Erzeugnisse. Es fehlt dem ganzen Zeitalter beynahe die Vorstellung, wie sich etwas anders habe bilden können, als daß Menschen es wissend und wollend gemacht hätten; es sey denn daß der rohe sinnlos wirkende Zufall zu ihrer Schande als Zeichen ihrer Schwäche es veranlaßt habe. Dem göttlichen Geist, der die Geschichte lenkt, und auf dem menschliche Freyheit nur als auf ihrem Grunde sich bewegt, hat sich die Wissenschaft verschlossen. Nun ist es überhaupt das Natürliche, sich den menschlichen Geist so zu denken, wie er in der eigenen Zeit und Umgebung ist. Der Gedanke, daß er selbst in der Folge der Zeiten seine Beschaffenheit verändert habe, liegt um so mehr der Vorstellungsweise ferne, nach welcher er nicht durch die Geschichte gebildet wird, sondern im Gegentheil allein sie bildet. Aehnliche Ueberlegung, ähnliche Ansicht, als sie in unsern Tagen, in unsern Zuständen sich zeigt, wird daher, wo nicht allen Menschen, doch den hervorragenden Männern jeder Vergangenheit zugeschrieben, und ihre Thaten und Anordnun-

gen daraus hergeleitet. Es wird wohl zugegeben, daß die Gesetzgeber des Alterthums hie und da durch die Vorurtheile ihrer Zeit befangen waren; aber das betrifft nur einzelnes und ist eben ihre Schwäche. Im Ganzen habe die Gesinnung, welche sie umgab, für welche sie ihre Gesetze machten, blos als Stoff auf sie eingewirkt, sie mußten auf die herrschende Vorstellungsweise Rücksicht nehmen, sonst konnten sie ihre Zwecke nicht erreichen; keineswegs sey ihr eigenes Urbild, ihr Urtheilen und Wollen dadurch bestimmt. Die Art zu denken und Absichten zu haben, welche ihre Gesetzgebung eigentlich in Thätigkeit setzt, wird unabhängig von ihrer Zeit unserer jetzigen ähnlich gedacht. Sie sind außer der Nation gestellt, und bewegen sie von dieser Stelle aus; nur die Hebel müssen sie an ihr selbst befestigen. So läßt Machiavelli die Römer, die Führer des Senats und des Volkes, frey vom römischen Charakter in der Art reflektiren, wie sie als kluge Männer, als Ebenbilder seiner selbst auch in seinem Staate hätten reflektiren können. So hätte Moses Opfer, Priesterstand, Blutrache unmöglich für das Anzustrebende halten können, für das, was um sein selbst willen bestehen soll. Er zollte diese Einrichtung, die er selbst wohl für unvernünftig erkannte, blos der Meinung seiner Nation; weil er allein auf diesem Wege seine anderweitigen großen Zwecke erreichen konnte. Daß Speisen unrein seyen, daß ein Feyerjahr göttliche Verehrung enthalten könne, war nie sein eigener Glaube, sondern er verordnete dieß alles nur deshalb als religiöses Geboth, um dadurch desto sicherer Gesundheit, Fruchtbarkeit, was man auch jetzt noch für passende Bestrebungen eines weisen Mannes hält, zu erreichen. Lykurg hielt nicht die Hingebung an den Staat, die Entäußerung jedes einzelnen Rechtes und Besitzes für das

an sich Rechte und Nothwendige; er gebrauchte solches nur um das immer noch anerkannte Ziel der Staaten, die militärische Stärke, seinen Spartanern zu verschaffen. Luther selbst dürfte nach der Ansicht der Aufgeklärten nicht an Christus und die Wunder geglaubt haben; seine Anerkennung des Evangeliums war nur ein Mittel, um für die Aufklärung, die damals noch nicht von Grund aus eingeführt werden konnte, den ersten Anstoß geben zu können. In Rücksicht auf die wirkliche Entstehung der Begebenheiten ist daher auch die oben bezeichnete pragmatische Uebertreibung, die gar nichts um sein selbst willen bestehen läßt, die allgemeine Vorstellung; denn nur durch sie können die geschichtlichen Erscheinungen von diesem Standpunkte aus erklärt werden. Man konnte sich die Entstehung der homerischen Gesänge nicht anders begreiflich machen, als daß man irgend einen moralischen Zweck, irgend eine nützliche Lehre, welche durch sie bewiesen werden sollten, dem Dichter unterlegte. Dieß thun anerkannte Geschichtschreiber. Daher kömmt es, daß selbst Montesquieu bey seiner reichen historischen Kenntniß, so richtig er die Folgen der Gesetze beobachtet, oft eben so unrichtig über ihre Entstehungsgründe urtheilt. Auch er nämlich giebt sich nicht der unbefangenen Anschauung hin, wie ein Motiv und Ziel, das die Menschen ohne daß sie es gewählt haben beherrscht, die Einrichtungen hervorbringt; alles soll nur als Mittel für das oder jenes mit bewußter Wahl ergriffen worden seyn. Die ursprünglich germanische Triebfeder der Ehre, die mit den ältesten Rechtsansichten zusammenhängenden Familien-Fideikomisse behandelt er, als seyen sie um die Monarchie zu erhalten eingeführt, die Unverletzlichkeit des Königs in England als Mittel für jenen Staatsmechanismus, die besondere Kammer

der Pairs, die ihnen, als größere Theilnahme an der Regierung selbst, das höchste Vorrecht war, als bloßes Schutzmittel, in ihren andern Vorrechten nicht gekränkt zu werden.

Zwar hat man nie aufgehört großes Gewicht auf den Nationalcharakter zu legen, auf den Einfluß, den er auf die Gesetzgebung immer gehabt habe, und freilich noch mehr auf den, welchen er haben solle. Und am meisten auf Montesquieu weißt das allgemeine Urtheil hin, als auf die Fundgrube der Beobachtungen und Maximen dieses Einflusses. Montesquieu spricht es auch aus, daß die Gesetze für ein Volk so passen müssen, daß es nur ein besonderer Zufall ist, wenn die des einen Volkes auch für ein anderes passen. Man betrachte aber seine Auffassung des Nationalcharakters! Der Nationalcharakter der Franzosen besteht nach ihm [3]) darin, daß sie Geselligkeit und Fröhlichkeit lieben, gerne scherzen und schwätzen und sich leicht mittheilen, daß sie lebhaft, zuweilen unbesonnen, ja unartig, daß sie tapfer, großmüthig und offen sind. Der Charakterzug der Athenienser, wodurch sie den Franzosen ähnlich sind, ist ihr geniales Wesen, dem gemäß sie bey den ernsthaftesten Angelegenheiten Scherz und witzige Ausfälle mit Beyfall aufnahmen. Die Spartaner hingegen sind trocken, mürrisch und verschlossen [4]). — — Was können nun solche Eigenschaften für großen Einfluß auf das Recht haben? Selbst wenn die Beschreibungen vollständiger sind, lassen sich höchstens einzelne Bestimmungen aus ihnen erklären. So pflegt man denn immer große Erwartungen von dem Einflusse des Nationalcharakters zu haben, weil die Theorie so lautet; wenn

---

3) Montesquieu Esprit des lois liv. 19. chap. 5.

4) Ebendas. chap. 7.

derselbe aber wirklich nachgewiesen werden soll, so hat er sich verflüchtigt. Es ist auch ganz natürlich, daß in dieser Epoche der Wissenschaft der wahre Begriff des Nationalcharakters gänzlich fehlt. Die Isolirung des Menschen verhinderte ihn. Denn nun sieht man die Nation nicht als einen Geist an; sondern wie die Menschen, die ihr angehören, als vereinzelte sich zeigen, das erscheint als Nationalcharakter. Die Richtung, das individuelle Ethos der Nation, das nur im Ganzen wirksam ist, geht damit nothwendig verloren, z. B. das Streben nach Schönheit und Ebenmaaß des Staates, nach Weltherrschaft, nach Gliederung und Abstufung von Ständen. Denn keiner kann ein solches Streben aus und für sich selbst haben; er wird blos davon ergriffen, wenn es in der Nation da ist. Was nach der Losreißung übrig bleibt, ist nichts als jene, gar nicht mehr auf ein bestimmtes Objekt gerichteten, blos ruhenden Eigenschaften des Temperaments oder der Intelligenz z. B. Lebhaftigkeit, Phlegma, Witz. Daher ist es auch nach Montesquieu [5]) nur ein Chaos zufälliger Dinge, „welche dazu beytragen, die Weise des Denkens und Handelns zu bestimmen, Klima, Gesetze, Staatsmaximen, alte Beyspiele, Sitten und Gebräuche, Religion (deren bestimmter Inhalt natürlich hier auch als zufällig entstanden angesehen wird). Aus allem diesem bildet sich das, was wir Nationalcharakter nennen.“ — — Der Nationalcharakter im wahren Sinne aber ist, was die Nation als das höchste Ziel ihres allgemeinen Strebens erkennt und will. Er ist ihre totale Gesinnung, ihre sittliche Bestimmtheit. Diese wirkt alle bedeutenden Erscheinungen des Lebens — virtus est actuosa —

5) Ebendas. chap. 4.

und so geht auch das Recht aus ihr als ein Ganzes hervor. Dieses Ziel und dieses Urtheil haben ihr nicht zufällige Umstände beygebracht, Klima und alte Gebräuche; sie sind ihr von einer lenkenden Absicht angewiesen. Nationalcharakter ist der göttliche Beruf einer Nation. [6])

Diese Ansicht über die wirkliche Entstehung des Rechts, wie sie hier bezeichnet worden, ist von einer bedeutenden Folge für die Ethik. Wenn nämlich wirklich alle Einrichtungen durch den überlegenden menschlichen Geist erzeugt sind, so muß es diesem auch eben so zustehen, sie wieder aufzuheben, andere an ihre Stelle zu setzen. Wohl kann hier Klugheit gebiethen, sie zu schonen zu irgend einem Zwecke, insbesondere dazu, um allen Einrichtungen, und sohin auch den eigenen, durch die Gewöhnung an ihren unaufhörlichen Bestand Ehrfurcht und Stärke zu sichern. So behandelt schon Aristoteles die Frage, ob man unvollkommene Gesetze bestehen lassen solle, damit nicht die Vorstellung von der Heiligkeit aller Gesetze geschwächt werde; oder ob man dem allgemeinen natürlichen Triebe nach Vervollkommnung folgend sie umzuändern habe. Und was sich von diesem Gesichtspunkte aus dafür und dagegen vorbringen läßt, ist von ihm wohl erschöpft. Das ist aber immer keine Ehrfurcht, welche der Handelnde selbst vor den Gesetzen hätte, die ihn an ihrer Aenderung verhindert, sondern nur das Bestreben, daß andere eine solche haben mögen, und er ist nicht mehr verhindert, wenn er glaubt entweder daß die andern dennoch ihre Ehrfurcht beybehalten werden, oder daß er sie auch ohne das zum Gehorsam bringen

6) Ich glaube hier auf die Schrift meines Freundes Bernhard: Restauration des deutschen Rechts, als ein Beyspiel des wahren Gebrauchs des Nationalcharakters verweisen zu dürfen.

könne. Auch ist es nur die Achtung der Gesetze überhaupt, welche hier in Frage kömmt; nicht die vor den bestimmten Gesetzen, welche eben jetzt bestehen und durch die Geschichte herab sich gerade so ausgebildet haben. Diese bestimmten Gesetze können auch als solche nach jener Ansicht keine Heiligkeit haben, denn vor dem, was sie gemacht hat, der Klugheit anderer Menschen, dem Klima und der Landesbeschaffenheit, hat kein Mensch Ursache sich zu beugen und anbethend zu verehren. — Da nun jede Richtung ihr Aeußerstes erreichen muß, damit der Mensch sie vollkommen kennen lernt, so kam es denn zuletzt dahin, daß alle Scheu zu ändern und aufzuheben verschwand, und die Regierungen mit der Legislation geradezu experimentirten. Hierin vereinigten sich denn jene beyden von einem Ursprunge ausgehenden, von einem Geiste beseelten, nur nach verschiedenen Wegen sich trennenden Bestrebungen, die Naturrechtslehrer und die Politiker. In der rücksichtslosen Umwandlung stehen sie sich gleich, sie weichen nur in dem Ziele derselben ab. Nach jenen ist es die Verwirklichung ihrer abstrakten Folgerung, nach diesen sind es entweder willkührliche zum Theil untergeordnete Zwecke, oder regelmäßig und im Allgemeinen die mechanische Sicherung des Staats und einer jeden seiner unentbehrlichen Funktionen.

Gegen diese Ansicht von der wirklichen Entstehung des Rechts und von dem ethischen Verhältniß zu dem bestehenden bildet die Schule der geschichtlichen Juristen den Gegensatz. Das ist, so wie sie bis jetzt besteht, ihre Eigenthümlichkeit. Man muß dieses als die erste Aeußerung betrachten, durch welche die geschichtliche Ansicht in der Rechtsphilosophie sich wirksam zeigt.

Viertes Buch.

Uebergang zur geschichtlichen Rechtsphilosophie.

Wo man des Irrweges zuerst sicher gewahr wird, pflegt man wieder einzulenken, und wo eine Zerstörung geendet hat, da pflegt man wieder aufzubauen. Die abstrakte Richtung hatte alle heiligen Bande der Willkühr preisgegeben, anfänglich zwar nur jene unsichtbaren geheimnißvollen, die allein dem Glauben sich mit Gewißheit kund geben, die unmittelbaren Beziehungen des Menschen zu Gott; zuletzt aber auch die Verhältnisse, welche mit dem physischen Leben verwebt, unaufhörlich gegenwärtig sind, vor denen auch, wer minder in sein Inneres sich sammelt, die Ehrfurcht nicht verliert. Wie nun das Gefühl für die Leere und Schlechtigkeit eines solchen Zustandes lebendig wurde, so auch die Einsicht in die Unwahrheit der Vorstellungsweise, welche zu ihm führte.

Diese Verhältnisse üben eine Macht über den Menschen, die ihn zugleich ethisch und thatsächlich bindet, und nicht von seinem Willen abgeleitet werden kann. Man hat das Verhältniß der Gatten durch Vertrag zu begründen gesucht, aber das war nicht möglich bey dem Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern. Und die Familie überhaupt äußert ihre Folgen nicht blos für die, welche ihr Band eingingen oder zu ihm

gehören; jeder Dritte wird von ihnen berührt und muß sie anerkennen. In ältern Zeiten nahm die Familie die Blutrache und forderte das Wehrgeld. Jetzt hat der Injuriant der Frau dem Manne Rede zu stehen, der Rang, der Gerichtsstand, der Wohnort der Frau richtet sich nach dem Manne. Von blos innerlichen moralischen Pflichten ist hier keine Rede; denn die Bestimmung des Klägers, des Gerichtes, sind ihrer Natur nach allein etwas Aeußerliches und Rechtliches. Diese Bestimmungen aber, wodurch jede Ehe auf alle Mitbürger einen rechtlichen Einfluß hat, müßten als ein Unrecht gegen diese erscheinen, wenn man ihren Grund in der Uebereinkunft der Gatten suchen wollte. Ist es doch nirgend gestattet, daß jemand mit einem Freunde eine Gemeinschaft des rechtlichen Zustandes eingehe. So muß die Familie selbst als solche ein Recht haben, unabhängig von dem Rechte der Menschen, welche sie bilden.

Ein gleiches Recht muß auch dem Staat zustehen. Ihn konnte man zwar mit mehr Anschein auf die stillschweigende Einwilligung gründen. Denn die Bürger können ohne physische Affizirung im Staat ein- und wieder austreten. Es sind hier nicht wie in der Familie die verschiedenartigen Beziehungen — Mann und Frau, Aeltern gegen Kinder, Kinder gegen Aeltern — welche durch ihre Eigenthümlichkeit und ihre unabänderliche Austheilung jeden Gedanken der Willkühr entfernen; das Verhältniß zwischen Herrschenden und Gehorchenden könnte in jedem Augenblick umgewechselt werden. Allein die stillschweigende Einwilligung, um als Grund der Bürgerschaft gelten zu können, setzt ja schon ein Recht des Staates voraus, nach welchem die Bürger ihre Meinung zu erklären, verpflichtet wären. Der Bürger müßte in Kenntniß

seyn, daß er das Band aufheben dürfe und wie. Nun sieht sich aber jeder schon beim ersten Erwachen seines Bewußtseyns vom Staat umfangen, er ist schon mit vielen Banden an ihn gekettet, hat Rechte genossen ohne eigenes Zuthun, und Verbindlichkeiten übernommen, bevor er wußte und wollte. Und warum endlich darf der Staat, d. i. die Contrahenten, sich über das Territorium abschließen, und jedem dritten Nichteinwilligenden oder Austretenden den Grundbesitz verwehren? Selbst die äußere Macht, mit welcher der Staat wird und ist, verhindert jede Zurückführung auf menschlichen Willen. Diesen ewigen Bau, welcher allen Zeiten die unverwüstliche Dauer entgegensetzt, würde menschliche Klugheit weder aufzuführen noch zu erhalten im Stande seyn. Würde man einem Menschen, der vom Staate nicht wüßte, die in unzähligen Richtungen stürmende Bewegung des Volkslebens vormahlen, das stete Anwogen gegen den Staat — denn alle Interessen der Einzelnen sind gegen ihn und seine Ordnung — er würde an die Möglichkeit des Staats weniger glauben, als jetzt die meisten an das ewige Reich. Diese zwingende Macht des Staates, durch welche er besteht, die keines menschlichen Willens bedarf und gegen die menschlicher Wille nichts ausrichtet, beurkundet einen ihm selbst inwohnenden, höhern als menschlichen Willen.

Mit dieser Einsicht in Macht und Recht, welche den sittlichen Verhältnissen selbst eigen sind, beginnt eine neue Periode in dem allgemeinen Urtheil über das Gerechte. In praktischer Weise, auf Erfolg und Wirksamkeit in den öffentlichen Begebenheiten berechnet, machten es die politischen Schriftsteller, welche die Revolution bekämpften, geltend — von ihnen wird im zweyten Bande zu reden seyn. Mit rein

wissenschaftlichem Interesse erscheint es in der deutschen Rechtsphilosophie in dem Begriff des objektiven Willens, der sittlichen Organismen, der dem Systeme Schellings seinen Ursprung verdankt, und auch das Naturrecht Hegels von den frühern unterscheidet. Damit ist der Anfang zur geschichtlichen Ansicht gemacht, zu welcher dieses System auch an andern Fäden gelangen mußte. Denn es ist nun eine Ursache außer dem Menschen und seinem Denken als Grund des Ethos und der Rechte anerkannt, es war nur noch nöthig, diese Ursache auch als handelnd und selbstbewußt zu betrachten. Das geschah indessen keineswegs mit diesem ersten Schritte. Sondern der Wille und das Recht der Familie, des Staates erscheinen hier noch als ihr eigener Wille und ihr eigenes Recht, statt eines wollenden Herrschers über ihnen; daher ihr Daseyn nicht blos für den Menschen, sondern absolut nothwendig. Durch diese übermenschliche und doch thatlose, blos durch ihr Seyn und ihre Gestalt glänzende Macht hat unsere Rechtsphilosophie in dieser Periode eine nahe Verwandtschaft mit der griechischen, was sich auch in der Bewunderung Schellings für die platonische Republik äußert. Sie unterscheidet sich aber wesentlich von derselben. Denn einerseits hat sie das voraus, daß sie den Keim des Geschichtlichen in sich trägt, und Schelling zieht daher sogleich den Fortschritt der Staatenbildung in sein System. Auf der andern Seite aber, so weit sie noch ungeschichtlich ist, ist sie dieß durch die Anforderung, das bestimmte besondere Daseyn aus einer reinen unerfüllten Ursache als ein nothwendiges abzuleiten; die göttliche Freyheit, welche die geschichtliche Bewegung leitet und allein bestimmt, die der griechischen Ansicht blos mangelt, ist daher hier noch immer

positiv abgehalten. So kann man die erste Gestalt des Schellingschen Systems, so wie den ganzen Zustand der Denkweise in dessen Begleitung es auftrat, als die Krisis betrachten, von welcher aus auf der einen Seite die Philosophie zur christlichen Ansicht genest, auf der andern Seite ein gänzlicher Rückfall in den Rationalismus eintritt, mit welchem er sein letztes jeder Fortbildung und Steigerung unfähiges Stadium erreicht.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie Schellings.

Erstes Kapitel.

Das System im Ganzen.

Herauskommen aus dem System Fichte's — Gleichheit ihrer Elemente — Folgen des objektiven Gebrauchs derselben — die allgemeine Gestalt des Schelling'schen Systems. — Werth des realen Prinzips bey Fichte und seiner Objektivirung durch Schelling — Erhebung der Philosophie. — Störendes Prinzip — Widerspruch desselben gegen das ganze System. — Entfaltung der christlichen Ansicht im Systeme selbst — Wurzel des Hegel'schen Systems

„Ich will mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern!“ — das bezeichnet den ersten Schritt, mit welchem Schelling aus Fichte heraustrat. Das System des letztern befand sich in der Lage, entweder folgerichtig das denkende Individuum zum All zu machen, oder willkührlich eben so viele Welten als Menschen anzunehmen, und sie ohne Verbindung außer einander bestehen zu lassen. Die eigene thätige Vernunft, welche er zum ἓν καὶ πᾶν machte, faßte daher Schelling als allgemeine Vernunft; war bey ihm das individuelle Ich die Sub-

stanz, so ist es bey Schelling das absolute Ich. Dieses bildet in sich die Welt, und damit auch alle einzelnen „endlichen, empirischen“ Ich's, ohne selbst ein solches zu seyn. Auf dieses All-Ich überträgt sich denn die Fichte'sche Lehre des Bewußtseyns in allen ihren Momenten. Man muß diese Nachbildung nach dem menschlichen Bewußtseyn im Auge behalten, um in den ersten Schriften Schellings Klarheit zu finden. Schelling selbst konnte kaum eine Anschauung des von ihm dargestellten Universums haben, außer mittelst dieses Vorbildes.

Das Ich Fichte's setzt sich seiner Natur nach, also nothwendig ein Nichtich entgegen; das ist seine handelnde reelle Seite, und es ist nicht vor diesem Akt. Eben so ist der erste Akt des absoluten Ich (Gottes) bey Schelling das Reale, dieses ist = absolute Macht Gottes, absolutes Handeln, absolute Nothwendigkeit. — Das andere Moment des Fichte'schen Ich ist, daß es seine That (das Objekt) wieder beschaut, sich von ihr unterscheidet, sey es ihr vorausgehend oder nachfolgend (theoretisch oder praktisch) — das ist seine ideelle Seite, der Sitz der Freyheit. Ihm entspricht dann bey Schelling die andere Seite des Absoluten, nach welcher es Ideales, Urwissen, absolute Weisheit Gottes, Freyheit ist. — Aber in beyden Momenten ist es doch nur die eine Substanz (hier das absolute, wie dort das individuelle Ich) welche thätig, welche das Wirkende, das Seyende in beyden ist — und das ist die Identität zwischen Subjekt und Objekt, bey Schelling im Universum, bey Fichte im Selbstbewußtseyn. Es giebt kein Objekt im alten Sinne, nämlich kein bloßes Seyn, kein Ding, sondern alles ist That, Aeußerung einer Kraft, die selbst geistig ist, daher dem erkennenden Geiste homogen. Diese Kraft aber ist nach Schelling außer dem Menschen, erst durch die perma-

nente Entgegensetzung ihrer ursprünglich zugleich seyenden Wirkung in Subjekt und Objekt entsteht Bewußtseyn [1]). Es ist also die allgemeine Vernunft, welche sich nach Schelling handelnd zum Gegenstande macht, den sie als Denken wieder beschaut (Subjektobjektivirung). Als Objekt macht sie sich aber zu vielem und besonderem in den Dingen in den einzelnen Menschen wie das Ich Fichte's in seinen Vorstellungen; während sie in so ferne sie Subjekt bleibt und sich von dem Objekt unterscheidet — als Wissen — immer das eine und allgemeine ist (Identität des Allgemeinen und Besondern). Denn wiewohl sie nur in den einzelnen Menschen, als empirisches Ich, wirklich weiß und erkennt, so ist doch dieses Erkennen als solches ein Allgemeines, und jeder hat das sichere Gefühl, daß sein Wissen, nicht er als Individuum, daher nicht willkührlich, sondern nur die Wirkung einer allgemeinen Wahrheit, daher nothwendig ist.

Statt des Mikrokosmus ist so der Makrokosmus wieder hergestellt und das an jenem beabsichtigte Gesetz auf ihn übertragen. Es besteht nun wieder eine Welt, die nicht die Urtäuschung in sich trägt, daß der, welcher sie selbst ist, sie für etwas außer ihm hält; sondern für das individuelle Ich, dem sie außer ihm erscheint, ist sie es auch in der That. Dennoch ist die Möglichkeit der Vorstellung, an der auch dieses System zuerst heraufwächst [2]) gerettet. Kant gelangte nicht zu ihr, weil er Vernunft als ruhend betrachtet, und sie deshalb vom Reellen völlig scheidet. Fichte gewann sie durch die Identität des Selbstbewußtseyns, das handelnd beydes ist. Schelling

1) Ideen zu einer Philosophie der Natur S. 136.

2) a. a. O. Einleitung.

behauptet sie durch die Identität seines Absoluten, das gleichfalls jene Akte des Bewußtseyns in sich vereinigt. Die Sache und ihr Begriff sind bey Schelling so wenig als bey Fichte ein und dasselbe, sondern die Substanz, das Subjekt ist ein und dieselbe, obwohl sie, indem sie handelt, die Dinge, indem sie ihr Handeln beschaut, das Wissen derselben ist, so wie nach Fichte ich, der Vorstellende, und ich, der mich von meinem Vorgestellten Unterscheidende, dennoch ein und dasselbe Ich bin. Durch die Zurücksetzung der Identität von dem menschlichen Bewußtseyn in das Universum selbst ist daher erreicht, daß das Objekt nicht geläugnet, und dennoch das Band zwischen ihm und unserer Vorstellung nicht aufgegeben zu werden braucht. Die Frage: wie ist Vorstellung möglich? wird deshalb von nun an auch verlassen, und es tritt wieder die nach dem Bestande des Seyns in ihre Rechte.

Jene allgemeine unpersönliche Vernunft muß sich nothwendig ihrem Wesen nach zu den bestimmten Dingen und einzelnen Persönlichkeiten machen, wie das Ich Fichte's zu seinen Vorstellungen. Daher ist Vernunft allein, und alles was ist, ist blos Vernunft. Die Aufgabe der Philosophie ist darnach, wie bey Fichte, die Erfahrungswelt aus der Vernunft zu finden; aber nicht als eine blos vorgestellte, sondern als eine wirkliche, nicht zu zeigen, warum ich sie denken muß, sondern warum die Vernunft außer mir sie bilden muß. Um diese Aufgabe zu lösen, findet Schelling die Mittel eben in jenen beyden Reihen oder Potenzen, die bey Fichte das Ich bilden, dem Realen und Idealen. Was dort als Prozeß des Bewußtseyns erscheint, wird hier zum Prozeß der Welt. Beyde Potenzen, die gleich absolut sind, von denen keine ohne die andere je besteht, sind als lebendige, handelnde in einer man-

nigfachen Durchdringung begriffen, in welcher ein stetes Aufwärtssteigen von der Vorherrschaft des Realen zu der des Idealen statt findet — der Prozeß der Potenzen. Der Mensch, die Persönlichkeit ist selbst nur eine Stufe in diesem Prozesse; denn das Absolute, das nur als zugleich Reales und Ideales besteht, ist schon in dieser Doppelheit wirksam, bevor es diese Stufe erreicht, schon in den untersten Naturprodukten. Nach Schelling ist daher nicht mehr, wie bey den Früheren, Objekt und Reelles dasselbe; denn es giebt kein Objekt, in welchem nicht schon die ideelle Seite wäre, in den Dingen selbst ist schon die göttliche (allgemeine) Vernunft, ohne das könnten sie keine bestimmten begränzten Dinge seyn, und auch nicht von uns als den Trägern der allgemeinen Vernunft erkannt werden [3]). Der Prozeß der Potenzen bleibt aber nicht stehen bey dem Menschen; die Verhältnisse unter den vielen Menschen, und die wirklichen Begebenheiten in der Welt, da sie doch selbst nichts anderes als die Wirkungen jener allgemeinen Vernunft seyn können, müssen aus ihm erklärt werden. Es ist zu zeigen, wie das Absolute mit derselben Nothwendigkeit, mit der es die (d. i. die bestimmte, vorhandene) Natur, so auch der Staat und die Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen hat, werden mußte. Jedes Ding, jedes Verhältniß, jede Begebenheit, alles was da ist, oder auch nur als Gedanke besteht, kann nur das Ergebniß dieses Prozesses seyn. Hier

3) Es war im Systeme Schellings durchaus keine Gefahr, daß der Geist verkörperlicht werde, wie der Name Naturphilosophie befürchten machte. Die Natur wird gerade durch diesen Prozeß selbst zu einem zwar nicht Verstehenden, aber doch Verständigen, Verstand an sich Tragenden. Die Gefahr war im Gegentheil nur die, daß das Reelle an ihr verloren gehe, und sie ein bloßer Abdruck von Gedankenformen werde.

zuerst also wird die wirkliche Welt nicht blos in ihrem ganzen Umfange, wie schon bey Fichte, sondern auch in ihrem eigenen Zusammenhang Aufgabe der Philosophie.

Mit der vollständigen Anerkennung des Objekts entsteht aber wieder die durch Kant beseitigte Schwierigkeit, wie die Veränderung in der Welt sich denken lasse, da doch alles Vernunft und Nothwendigkeit ist. Zeit und Veränderung zu läugnen, war nicht mehr möglich, ohne den Gewinn, daß Vernunft eine thätige ist, und die Objekte erkennbar, daher selbst Gegenstand der Deduktion, selbst Verunnft sind, kurz den ganzen Fortschritt seit Kant wieder aufzugeben. Veränderung mußte anerkannt werden, es war nur der Ausweg der, anzunehmen, daß sie selbst in dem Unveränderlichen auf eine unveränderliche Weise enthalten sey, das Eine seiner Natur nach ein Vieles seyn zu lassen, und den Wechsel oder Fortschritt als die nothwendige Weise des Daseyns zu betrachten. Zeit und Raum sind daher hier nicht subjektive Formen, sie sind wirkliche Wesen, Formen, welche das Absolute in seinem Prozesse annehmen muß, seine nothwendigen Affektionen. Sie sind aber deshalb auch nicht als Zeit, als Veränderung wahr; sondern das Wahre, die Einheit in der Zeit ist die Ewigkeit d. h. die Zeitlosigkeit aeternitas nicht aeviternitas [4]). So ist auch das Absolute, das nichts Bestimmtes ist, in allem Wechsel der Dinge und Begebenheiten das Wahre, das Ursprüngliche und Letzte. Das Sollen besteht in nichts anderm als der Rückkehr des besonderen Ich zu dem Absoluten, Unbestimmten. [5]) Diese ganze Welt also mit allen ihren ein-

---

4) Vom Ich als Prinzip der Philosophie S. 57. 58.

5) Ebendas. S. 55. 57.

zelnen Formen von Zeit und Veränderung, That und Begebenheit ist in sich selbst getragen als die eine unveränderliche, zeitlose, in ihrem Wechsel selbst nothwendige Vernunft.

Das Vermögen aber das Zeitlose in der Zeit, das Eine in dem wahrhaft Vielen in der Bewegung und That wahrzunehmen, ist Anschauung. Diese ist daher das Organ der Philosophie. Sie ist intellektuale Anschauung, weil nicht die schon fest und sinnlich bestimmt gewordenen Dinge, sondern das Handeln der Urkräfte selbst angeschaut werden soll. Die auf sie gegründete Darstellung, wie das Veränderliche auf zeitlos nothwendige Weise in dem Unveränderlichen enthalten ist, also die wissenschaftliche Methode, welche dieses System fordert, heißt Construktion. Eine Benennung, welche der Geometrie nachgebildet ist, und durch die der Gegensatz gegen die logische Methode aus dem Satze des Widerspruchs bezeichnet seyn soll. Denn aus der Construktion finden, heißt aus der Totalität einer Figur finden. Diese ist als solche ein Absolutes, nicht noch tiefer zu Begründendes, das seinem eigenen Gesetze gehorcht, und ein mannigfaches von Theilen in sich schließt, ein schon ursprünglich gegliedertes Ganzes. Ihm steht entgegen der Beweis, nach welchem ein höherer Satz vorausgeschickt, und der fragliche als davon getrennt darunter gestellt wird. Auch die Fichte'sche Methode ist Construktion in diesem Sinne; das Selbstbewußtseyn ist eine Totalität, welches alle Produkte als integrirende Theile enthält, nach seinem eigenen aber gar nicht außer diesen Produkten bestehenden Gesetze. Nur gründet sich die Fichte'sche Construktion auf Anschauung des Bewußtseyns, die Schellingsche auf die des Alls.

Wenn man dieses System in seinen ersten Anfängen und in seinen feststehenden Sätzen analysirt, so könnte man es für eben so fruchtbar, als die früheren halten. Es hat noch die alte Anforderung der Vernunftphilosophie, daß alles nach einem nothwendigen Gesetze da sey, und gar nicht anders gedacht werden könne, als es ist.[6] Es ist ihm noch eine leere Substanz des ἓν καὶ πᾶν, und zwey Bewegungen derselben, gleichfalls noch ohne Inhalt, erzeugen die Welt. Dann muß es aber überraschen, in der Ausführung überall Geist, was aller früheren Vernunftphilosophie fehlt, zu finden, und eine Fülle stets neu erzeugter Gedanken, während jene nur das Eine, was ihre Grundansicht ist, in immer wiederkehrender Anwendung durchführen. Geistvolle Behandlung und ein todtes System verbinden sich nicht zufällig. Um jene erklärbar zu finden, muß dieses schon einen lebendigen Keim in sich tragen. Und dieser ist das reale Prinzip, das Prinzip der That.

Es ist schon oben behauptet worden, daß Spinoza das Reelle in seiner Weltansicht keineswegs als Ursprüngliches angenommen, und daher auch nicht den demselben zukommenden Gebrauch von ihm gemacht hat; nur deswegen konnte er sich nicht von seiner unbeugsamen Nothwendigkeit befreyen. Fichte ist der erste, welcher die dem Rationalismus allein zugängliche Realität benützte, die That des Sub-

---

6) Das Raisonniren aus den leeren Vernunftkategorien verwirft zwar Schelling schon von Anbeginn; allein alles Besondere ist ihm hier doch noch auf eine nothwendige, gesetzmäßige Weise in dem Allgemeinen enthalten, und muß daher aus diesem Gesetze (a priori) gefunden werden können. Das Allgemeine bedarf des Besondern zu seinem Daseyn. —

jekts, und damit that er unbewußt den ersten Schritt zur Ueberwindung desselben. Schelling hat dieses Reelle für sein Absolutes beybehalten, dadurch unterscheidet er sich von Spinoza. Die reine Substanz ist ihm kein Seyn, kein Ding, sondern ein lauteres Können, nichts als Setzen; die Art, wie die Affektionen in ihm enthalten sind, nicht ein fertiges Insichbegreifen, sondern ein (wenn gleich nothwendiges) Hervorbringen, ein Verhältniß lebendiger Kräfte. Analytische Sätze werden bey Schelling zu thetischen [7]), Kants Frage: wie sind synthetische Urtheile möglich d. i. wie enthält die Vernunft Dinge außer sich? wird hier zu der: wie kömmt die reine Urthat dazu etwas Bestimmtes zu thun, was nicht mehr reine That ist? Es ist damit anerkannt, daß nur im Handeln Synthese möglich ist. Selbst die Bezeichnung „Identitätssystem“ könnte man mit der: „System der That“ vertauschen. Denn die That enthält die Einheit zwischen dem Thätigen und der Affektion in der Thätigkeit; außer dem aber giebt es keine Identität. Das bloße Seyn, das nicht handelnde, kann gegen ein anderes nur entweder völlig einerley, wo jede Zwey ausgeschlossen ist, oder durchaus nur zwey, nur ein anderes seyn. Bey Spinoza ist daher die Identität des Begriffs und der Sache nur behauptet, bey Kant ist sie aufgegeben, nur bey Fichte und Schelling ist sie einzusehen, so wie sie bey Hegel wieder zu Unsinn wird.

Dieses reale Prinzip erhält aber seine wahre Wirksamkeit erst dadurch, daß das erschaffende Handeln nicht mehr das des Menschen ist, von welchem gewiß ist, daß er nichts hervorbringen kann, was für sich und in sich selbstständig

---

7) Vom Ich als Prinzip rc. S. 81.

würde. Nun erst kömmt zu dem Reellen der That (des Subjekts) noch das Reelle ihres Produkts (des Objekts) hinzu. Fichte hatte das todte Objekt nur aufgehoben, hier erst ist es selbst lebendig gemacht[8]). Die Schöpfung hat nun nicht mehr das menschliche Individuum zu ihrem Mittelpunkt, wie nicht mehr zu ihrem Urheber; die Rücksicht auf das Verhältniß der Dinge zu mir (ich stelle mir zuerst Menschen gegenüber, dann Sachen, dann einen Leib u. s. w.) wird abgeworfen. Die Urkraft der Schöpfung selbst ist der Mittelpunkt; wie sie auf reelle Weise, also nach ihren eigenen Bedingungen, wirkt, muß zugesehen, es müssen Natur und Geschichte in ihrem Zusammenhang, in ihrer Zeit und Stufenfolge aufgefaßt, aus unsern leeren Vernunftkategorien die Dinge zu erklären, muß aufgegeben werden.[9]) So ist es der Philosophie möglich gemacht, wieder den ganzen Reichthum und die Lebendigkeit der Schöpfung in sich aufzunehmen. Dieß ist die Objektivität des Schelling'schen Systems, mit der auch, so weit sie die Behandlung leitet, der Rationalismus aufgehört hat. Mit ihr hört aber auch die pragmatische Ansicht auf. Die Welt, die Natur ist nun kein Gegensatz mehr gegen die Vernunft. Statt der beyden Herrscher, dem blinden Zufall und dem vernünftigen Menschen hat die Geschichte nun einen einzigen Herrscher, der keiner von diesen beyden ist, die Macht des Absoluten und seine Evolution. Wenn die Ereignisse nothwendig zum Weltprozesse gehören, so können sie nicht das Werk menschlicher

---

8) Ueber das Wesen der menschlichen Freyheit S. 420.

9) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre S. 35. 36.

Berechnung und Wahl seyn. Die bestimmte Stufe, welche jedes Zeitalter in diesem Prozesse einnimmt, bestimmt ihr Ethos und bestimmt das Ethos, die Bestrebungen und die Thaten der Einzelnen. Die Welt, welche eine objektive That ist, d. i. das Erzeugniß einer reellen Kraft außer mir, nimmt nun eine ganz andere Gestalt an, als die blos meiner Vorstellung ihr Daseyn verdankt. Denn die Akte meines Bewußtseyns sind willkührlich, oder in Wahrheit zufällig von den jedesmaligen Objekten erregt, sie können oder müssen in jedem Momente abbrechen ohne continuirlichen Verlauf ihrer Gebilde. Dagegen die Produkte der Welt, wenn sie von einem Handeln außer mir herkommen, bilden einen ununterbrochenen Strom dieser Thätigkeit — ein Werden. Diese beyden Züge, die Objektivität und das Werden sind die Eigenthümlichkeit des Schelling'schen Systems, durch die es die Philosophie der Zeit genannt werden muß. Denn auch den gefeiertsten Dichter unserer Zeit zeichnet nicht blos die Objektivität aus, die an ihm gepriesen wird, sondern zugleich jener andere Zug. Es ist eine Schönheit der Göthe'schen Romane, die durchaus kein anderes Werk der Poesie aufzuweisen hat, daß in ihnen gleich der Wirklichkeit ein Werden dargestellt ist. Wir sehen eine Leidenschaft in ihrem ersten Keime, wir sehen sie wachsen und groß werden und zuletzt alles andere verdrängen. Es ist uns wie im Leben in jeder Stufe und Nüance, als hätte sie von jeher so bestanden, wir sehen aber zurück, daß sie geworden, und finden doch keinen Uebergang wo? und wie? Mit demselben unsichtbaren Wachsthum bilden, verändern sich die Zustände, die Verhältnisse um sie her. Das Gefühl ewigen und nothwendigen Bestehens und doch zugleich ihres zeitlichen Entstehens und Verwandelns begleitet

uns wie in unsern eigenen Lagen und Schicksalen. Dieses nie stille stehende Wachsthum, dieses lebendige Werden beherrscht auch die Anschauung Schellings und sein System ist ein unaufhörliches Ringen es darzustellen. Derselbe Zug ist eine Eigenthümlichkeit Savigny's in seiner Sphäre, und läßt ihn als Begründer der geschichtlichen Ansicht des Rechts erscheinen, obwohl andere wesentliche Züge derselben von andern früher und erschöpfender ausgeführt worden sind. Mit dieser Erhebung der Philosophie mußte die Anforderung des künstlerischen Charakters an sie entstehen; denn Kunst ist eben Nachbildung nach dem Geiste, der in der Schöpfung lebendig thätig ist. Daher ist Schelling der erste, der jene Anforderung macht, und in der modernen Zeit auch der einzige, der ihr entspricht.

Mit diesem großen Fortschritt der Philosophie, — dem größten den sie je gemacht, denn er ist der von der Armuth zum Reichthum — tritt aber zunächst in anderer Beziehung ein Mangel um so fühlbarer hervor. Es kömmt nämlich durch diesen ersten Schritt des Systems von selbst: daß das Absolute keine Persönlichkeit ist. Das Ich der Welt ist schon, bildet die ganze Natur, bevor es nur wahrhaft ein Ich wird [10]. Bevor es sich von seinem Objekte unterscheidet, nicht wie das Bewußtseyn Fichte's zugleich mit dieser Unterscheidung, macht es die Natur, mithin als ein selbst Nichtseyendes. Es wird auch niemals Persönlichkeit. Denn das Selbstbewußtseyn der Kreatur ist nicht Persönlichkeit Gottes. Ich, der ich da sage: „ich bin“, bin nicht Gott, und die Vernunft, welche alles ist, als solche, kann nie sagen: ich bin. Das

---

10) S. oben vor Note 1.

Entstehen menschlicher Persönlichkeit ist selbst nur eine Abstraktion, die in der allgemeinen unpersönlichen Vernunft vorgeht, und nur von dem Produkte derselben, nicht von dem Wesen, welches sie vornimmt, gewußt wird. [11]) Dieses ist der befürchtete Pantheismus dieses Systems, nicht im Sinne der Immanenz, sondern in dem, daß Gott kein von den Geschöpfen unterschiedenes Selbstbewußtseyn hat. Die Philosophie ist in solcher Weise von dem menschlichen Bewußtseyn als Ursache und Mittelpunkt der Dinge zum Universum zurückgekehrt, es ist Objektivität gewonnen; aber sie hat die Persönlichkeit des Unbedingten noch nicht errungen.

Dieß war ein natürlicher Durchgangspunkt der Philosophie. Sie konnte nicht plötzlich von dem Menschen auf Gott springen; zuerst mußte der Welt das ihr entzogene Leben wieder ertheilt werden. Es lag aber die Nöthigung dazu auch in der rationalistischen Anforderung, daß alles vom menschlichen Geiste müsse gefunden werden können — die unbeschränkte Erforschlichkeit des Wahren. So lange man auf dieser besteht, setzt man voraus, daß die Ursache der Welt sich vollständig wie sie ist im Bewußtseyn des Denkenden finde; wie könnte er sonst ihre Wirkungen wissen? Nun ist aber die Freyheit und Wahl, die ich in mir finde, nicht die Ursache der Welt, sonst könnte ich sie auch anders machen, diese Freyheit ist blos die meinige und hat keinen Einfluß auf sie; was ich in mir als Allgemeines finde dagegen, ist nur das Nothwendige, das Gesetz. Denn die Freyheit Gottes, wenn er eine solche hat, ist eben das nicht Mittheilbare, seine Persönlichkeit muß sein Eigenthum bleiben, wir können

11) Ideen zur Naturphilosophie S. 130 bis 140.

niemals Er werden. Was er in seinem nur in ihm vorhandenen Entschluß wollte und will, können wir nur durch seine freywillige Mittheilung, und nur so weit als diese reicht, wissen. Sollen wir daher durch unser Denken das Absolute und den Zusammenhang der Welt finden, so darf dasselbe kein Freyes, es muß das Allgemeine seyn, was sich auch in uns vollständig findet, das nothwendig Wirkende — die unpersönliche Vernunft. Diese Annahme liegt also nothwendig in der Vernunftphilosophie, aber keineswegs hängt sie überhaupt, wenn man von Vernunftphilosophie absieht, mit den Grundlagen des Schelling'schen Systems zusammen; im Gegentheil, sie widerspricht geradezu dem Wesen desselben. Durch sie wird alles, was als eigenthümlicher Zug, was als hoher Gewinn sich in ihr ankündigt, in blosen Schein verwandelt. That und Schöpfung sind dieses nicht mehr, wenn alles nach einer vorausgehenden Nothwendigkeit kommen mußte. Das Werden selbst ist kein Werden, wenn schon von Anfang an nichts anderes möglich war, wenn es nicht in seinem Innersten auch eine Geschichte ist. Das ist es aber nicht, wenn Gott, statt der freye Urheber desselben zu seyn, ihm selbst unterliegt, sein eigenes Daseyn statt eines Handelns ein bloßes Werden ist. Unser Interesse, das Wahrheitsgefühl fordert eine Nothwendigkeit in allem Geschaffenen, das ist aber nur die Unabhängigkeit von unserer Willkühr und die Beherrschung durch eine andere Intelligenz; hier jedoch würde diese Nothwendigkeit es in sich selbst, sie würde es für Gott. Die Freyheit des Individuums und das Ethos, welche schon von Anbeginn des Systems mit erstaunlicher Kraft gegen die hereinbrechende Last des Pantheismus aufrecht erhalten werden, müßten dennoch aufgegeben werden; so wie auch das Ziel des

Sollens statt in eine positive Vereinigung von Persönlichkeiten, in welcher beyde bestehen die göttliche und die menschliche, in das Verschwinden aller Persönlichkeit gesetzt werden müßte [12]) gegen die Grundansicht, daß reelle Produktion und ihre unendliche Steigerung das Ziel der Urkraft ist. Die höchste Wahrheit dieses Systems, daß lebendige Kräfte das Universum bilden, läßt sich nicht halten und durchführen, ohne daß sie von vorn herein in einer Persönlichkeit verbunden wären. Denn daß diese Kräfte gerade in dieser bestimmten Stufe sich durchdringen, dieses bestimmte Produkt bilden, dafür muß die Philosophie einen Grund wissen, es kann nicht Sache des Zufalls seyn. Soll dieser Grund nun Nothwendigkeit seyn, die Natur dieser Kräfte, deren sie sich nicht entäußern können, so würde ihre Lebendigkeit aufhören, ihr Charakter als Kraft; sie würden zu bloßen Substanzen, die aneinander gebracht als Faktoren ein Produkt geben müssen. Allerdings enthält das Produkt beydes, das Reale und Ideale; aber seine Bestimmtheit ist doch noch etwas anderes als das allgemeine Wesen dieser Kräfte; es ist ihr besonderer Gebrauch, und warum ist er gerade dieser in einem jeden Fall? Etwas anderes zu erschaffen, als sie selbst ist, ist das Wesen der lebendigen Kraft. Geschähe dieses nicht nach Wahl, so müßte sie das zu Schaffende schon anfänglich selbst gewesen seyn. Daß der Baum Wurzel, Stamm und Blätter ist, ist nothwendig; daß aber der Saamen den Baum giebt, ist ein Wunder, eine Schöpfung und Sache der Freyheit, wenn auch hier nicht seiner eigenen.

So liegt es in dem Wesen dieses Systems, nach welchem es eben so wenig menschliche Subjektivität, als eine ruhende

---

12) S. Note 1.

beschlossene Macht für das Unbedingte erkennt, nur durch einen persönlichen, frey bestimmenden Gott vollendet zu seyn. Ein „schöpferisches“ Prinzip ist daher das Postulat, welches Schelling von vorn herein macht; er behandelt schon in seinen ersten Schriften die Potenzen mit völliger Freyheit, er hat kein Gesetz aufgestellt, nach welchem sie sich durchdringen müssen, so daß sie gerade diese und keine andern, nicht mehr und nicht weniger Gestalten erzeugen müßten. Eine Freyheit, die bey seinen Nachfolgern zur Willkühr ward. Wenn die Kantianer subsumirten, wenn Fichte, wie Jakobi das Gleichniß durchführt, mit seinem Ich Nichtich strickt; so kann man von der Schule Schellings sagen, daß sie mit seinen Potenzen würfele, was aber freylich um so weniger gelingen konnte, als zu diesem Spiele das Glück des Genies gehört. Dieser Willkühr gehörte denn auch der Versuch mit den Zahlenverhältnissen an, so wie überhaupt die geistreiche Manier, die in der Freude, des alten logischen Zwangs überhoben zu seyn, an den zufälligsten Combinationen sich ergötzt, bey der sich gut anhört und einleuchtet, was sie sagt; aber auch Anderes und Entgegengesetztes eben so einleuchten würde. Von dieser Manier ist denn auch der sonst wahrhaft geistvolle Adam Müller inficirt; indem er mit seinem Krieg gegen die Elemente, seinem Verhältniß einer Eins über Zwey, Gleichniß von Mann und Weib, Jugend und Alter, die durch und durch eigenthümlichen Verhältnisse des öffentlichen Lebens zu lösen sucht.

Es ist auch ein steter Fortschritt im System Schellings, in welchem die Persönlichkeit Gottes immer mehr Herrschaft erhält, in demselben Grade aber auch Vernunftphilosophie aufgegeben wird, so daß der Anfang und das Ende sich gar

nicht mehr gleichen. Dieser eigene Fortschritt des Systems ist es allein, der vorzüglich jetzt in den Stand setzt, den frühern Mangel mit vollständiger wissenschaftlicher Klarheit zu durchschauen. So heißt es zuerst: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles“, [13]) und dergl. Dagegen in der Folge: „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautre reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist. — — — Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott“ [14]). „Sie sagen: Gott muß schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun aber menschlich seyn wollte, wer dürfte etwas dagegen einwenden? — — — — Also kann ich ihm auch nicht zum Voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum Voraus wehren, zu seyn, was er seyn will“ [15]). Die Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freyheit“ gehört überhaupt einer völlig neuen Epoche an. Wenn auch die Resultate derselben zu befriedigen noch nicht hinreichen möchten, so ist sie doch das Werk der teutschen Philosophie, in welchem sie nach völliger Ueberwindung der Schule ihren hohen die Nation ehrenden Beruf be-

---

13) Zeitschrift für spekulative Physik 2 B. 2 H. S. 2.

14) Ueber das Wesen der menschlichen Freyheit S. 482.

15) Brief an Eschenmayer S. 91.

urkundet. Nirgend ein Anklang der rationalistischen Behandlung, ein Deduciren aus einem Begriffe, ein Durchführen einer Formel, eine Abstraktion von allem Bestimmten. Alle Annahmen sind nur durch die Wirklichkeit getrieben, durch das, was ist, und als solches Erklärung fordert, auf Ursachen zurückweist, die hin und her gesucht werden in freyer mannigfacher Auswahl, bis die sich findet, welche die Erscheinung zu lösen verspricht. Ja das Leitende ist dabey häufig ein inneres sicheres Bewußtseyn, der Platonischen Erinnerung vergleichbar, das die Gestalten und den Hergang unmittelbar erblickt. — Es war diesem Systeme schlechterdings unmöglich, sich als Vernunftphilosophie zu vollenden; es wurde unaufhaltsam zu dem freyen schaffenden Gotte geführt, womit denn alle Deduktion der alten Weise verschwinden muß.

Dagegen hat Hegel von Schellings Standpunkt aus jenes widerstreitende rationalistische Element festgehalten und durchgeführt — die Vernunftnothwendigkeit in der Welt und damit die Unpersönlichkeit Gottes. Er war daher genöthigt, die ganze Eigenthümlichkeit Schellings aufzugeben: das uranfänglich Reelle, die That, das Leben, die Schöpfung. Damit ist das Palladium der Schelling'schen Philosophie eingebüßt, und alle Gefahren, welche sie bey ihrer Entstehung bedrohten, und welche sie mit Hilfe desselben überwand, mußten nun in Erfüllung gehen. Die Welt wird wieder zur thatlosen Substanz, deren logische Affektionen die Dinge sind, die Identität zerfließt in Einerleyheit, das Sollen und die individuelle Freyheit wird zum Schein, und das Ziel alles lebendigen Daseyns ist sein Verschwinden in das Nichts. —

Zweytes Kapitel.

Die Rechtsphilosophie Schellings.

Der objektive Wille — die sittlichen Organismen und ihr Prozeß in der Geschichte — Construction des Staats und der Geschichte. — Umsturz des frühern Naturrechts, seiner Lehren und seiner Aufgaben. — Objektivität und Lebendigkeit der Rechtsphilosophie. — Das hemmende Prinzip in der Rechtsphilosophie Schellings — Andeutung Hegels. — Allgemeiner Charakterzug jener wissenschaftlichen Periode. —

Der Gedanke des allgemeinen Willens — nicht die Zusammensetzung der Einzelwillen, sondern ein unmittelbar absoluter, über allen einzelnen stehender, rein objektiver Wille — ist das erste, was Schelling in der Rechtsphilosophie leistete [16]). Er entspricht vollkommen dem absoluten Ich als Prinzip der theoretischen Philosopbie, und kömmt in gleicher Weise aus dem Fichte'schen Einzelwillen heraus. Wie dieses zur Substanz des Spinoza, so verhält er sich zu Kants Vernunft oder Mensch an sich. Die Vernunft nämlich ist ruhend, fertig; der Wille hingegen thätig. Dieser allgemeine Wille ist aber wie die Kant'sche Vernunft und wie das absolute Ich noch ein bloßes Abstraktum; es war ein weiterer Schritt, ihn als einen solchen zu fassen, der nie blos allgemeiner Wille, sondern immer ein in seinen verschiedenen Stufen bestimmter Wille ist. Dazu führte die Ausbildung des Systems, die Construktion des Universums aus den beyden Thätigkeiten des Absoluten. Der objektive Wille (das Absolute) wird nun in der abgestuften Durchdringung dieser Thätigkeiten zu verschiedenen Gestalten, den Urbildern der moralischen Pflicht [17]) und den rechtlichen Verbindungen, die eben dadurch, daß sie

---

16) Schellings Abhandlung über das Naturrecht in Fichtes und Nieth. philos. Journal 4 und 5 B.

17) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium S. 146.

aus diesem Weltprozesse hervorgehen, Totalitäten d. i. sittliche Organismen sind. Wie jener aufwärts gehende Schöpfungsprozeß in der Natur die verschiedenen Reiche, Gattungen, Arten mit Nothwendigkeit erzeugte, so in der sittlichen Welt die Gebilde der Familie, des Staats, der Kirche. Die verschiedene Gestalt, welche diese in der Geschichte, also nach einander annahmen, ist gleichfalls nur das Werk der gesetzmäßigen Erzeugung, die in der Natur nebeneinander bildet. So ist der Staat der Organismus der Freyheit [18]), der höchste Ausdruck des Idealen im Realen. Er ist nämlich ein geistiges Leben, (mithin ein freyes) in einer stehenden, äußerlich befestigten Form (also im Realen, Nothwendigen) sich äußernd. Er ist auch die höchste Darstellung der Identität des Allgemeinen und Besondern (Einen und Vielen); denn eine öffentliche Ordnung verbindet hier eine Menge von Partikularwillen [19]). Die verschiedene Art aber, wie diese Momente, das Eins und die Vielen, sich durchdringen, bildet die Geschichte des Staats. In den antiken Republiken war die Einheit und Vielheit in unmittelbarer (absoluter) Verbindung, die Menge wußte sich als einen Staat, von dem sie sich nicht lösen konnte, und die Einheit des Staats, der Staat selbst, existirte blos in der Vielheit. In der neueren Zeit ist diese Identität getrennt, die Einheit steht als Monarch, der nicht zugleich viele ist, der Vielheit, dem Volke, entgegen, in welchem sich jeder als einzelnen fühlt, der nicht gerade diesem Staate angehören muß, so daß die Vielen selbst keine innerliche Einheit haben. Diese Trennung der Identität des Allgemeinen und Besondern machte

---

18) Akad. Stud. S. 226.

19) Ebendas. S. 229.

die vermittelnden Gewalten nöthig u. s. w. [20]). Die Wissenschaft des Rechts hat den Staat zu konstruiren, sie muß anschauen, wie das Absolute nothwendig dieses besondere Institut erzeugen mußte, und in ihm selbst sowohl als in seinen verschiedenen Formen doch immer nur das Eine, Allgemeine, Absolute ausgedrückt ist.

Mit dieser Behandlung fällt das ganze frühere Naturrecht in Form und Inhalt. Es ist kein Begriff mehr, namentlich nicht mehr der des Menschen, von welchem die Ethik bestimmt wird, und nicht mehr die logische Folgerung aus ihm entscheidet; sondern die eine Urmacht und ihre reelle Produktion erzeugt die Dinge, die Menschen und die sittlichen Gesetze, uud zwar zusammen, die freye Person für das Gesetz, das Gesetz für die freye Person; „denn alles Leben besteht nur in gegenseitig sich beschränkenden Kräften.“ Die Widersprüche und Probleme, aus der Vernunft Freyheit und zweyerley Gesetze zu deduziren, verschwinden; denn jene Urmacht bringt Totalitäten von Verhältnissen hervor, die das eine und das andere enthalten, in denen nach den beyden Grundkräften auch überall das Entgegengesetzte sich durchdringen muß.

Durch die Begründung des Rechts in einem höhern als menschlichen Daseyn und Willen ist in der Rechtslehre die Objektivität wieder errungen. Die Anstalten sind nicht mehr blos für den Menschen da, sondern eine höhere Bedeutung zu erfüllen, sie richten sich nicht nach seinem Zwecke, sondern nach dem Urbilde, das sie darstellen sollen. Daher die An-

20) Ebendas. S. 230. Man wird hierin schon die Manier nicht blos, sondern auch die Grundsätze finden, aus welchen die Hegelische Construktion oder dialektische Folgerung der Weltgeschichte (Hegels Naturrecht §. 355 bis 360) hervorging.

forderung daß der Staat ein Kunstwerk sey, daß Schönheit des öffentlichen Lebens, große, erhabene Einrichtungen bestehen, um ihretwillen, nicht um irgend ein Individuum als letzten Zweck zu befriedigen. Der Staat hat ein Recht Staat zu seyn. Die logische Consequenz, vordem im positiven Rechte wie im Vernunftrechte als das Höchste anerkannt, ist gebührend untergeordnet [21]). Das lebendige Spiel der Kräfte, die mannigfache Weise, in welcher jene beyden Potenzen, das Allgemeine und Besondere, die Freyheit und Nothwendigkeit, sich durchdringen und dadurch einen Reichthum von Gestalten erzeugen, ist das, was seyn soll. Die Moralität erhebt sich ihrem Inhalte nach von dem beschränkten Standpunkte der Einzelheit, der Pflichtmäßigkeit, dem: „ich soll dieses und jenes thun!“ zu einem Totalen, der Anerkennung eines Allgemeinen über dem Menschen, als dessen bloßer Theil er in Betracht kömmt, zu der Anforderung „Gott ähnlicher Gesinnung, des Einswerdens mit Gott“ [22]). Diese Objektivität und Lebendigkeit wurde der Ethik aus dem realen welterzeugenden Prinzip des Systems, und sie hätte durch das Bedürfniß der Zeit nicht bloß Eingang, sondern Dauer und allgemeines Verständniß finden müssen, wenn nicht jene allgemeine Hemmung auch auf die Ethik sich erstreckte.

Das System hat sich auf den Standpunkt der Urmacht gestellt. Allein so lange es nicht den vollen Gebrauch von der göttlichen Freyheit macht, hat es die schöpferische Kraft noch nicht, auch den Menschen wieder in seiner Sphäre als Mittelpunkt zu betrachten, wie Gott selbst ihm dieses verleiht.

---

21) Ebendas. S. 228.

22) Verhältniß der Naturphilos. zu Fichte S. 10. Akad. Stud. S. 145.

Deßwegen erscheinen hier Handeln und Wissen als gleichen Werthes [23]); denn so müssen sie erscheinen, wo man sie nur auf das Absolute bezieht, sie nur als seine Darstellungen würdigt; während auf den Menschen bezogen Handeln, das Produkt der Wahl, specifisch höher ist, als Wissen, das unfreywillige, wie das allgemeine Bewußtseyn dieses bestättigt. Wenn daher im ältern Naturrechte das Recht in der Moral gleichsam aufgeht, nämlich alles nur auf ein Handeln des Einzelnen abzielt; so trägt hier die Moral selbst die Farbe des Rechts, sie nähert sich dem griechischen Ethos, das darauf zielt, daß bestimmte Erscheinungen in der sittlichen Welt bestehen. Jede Pflicht kömmt aus einer Idee (Produkt der Potenzen)' welche die Handlung darzustellen hat [24]); weniger daß sie eine That, als daß sie ein Bild sey, scheint ihr Zweck zu seyn. Die ursprüngliche Lebendigkeit würde aber dadurch wieder heruntersinken zur bloßen Darstellung eines solchen Lebens. Der Staat, als "öffentliche Sittlichkeit" würde sich von der des Menschen nicht mehr im innersten Wesen sondern nur dem Grade nach unterscheiden; denn das Unterscheidende — hier die bewußte, daher von Wahl abhängige, in jedem Augenblick neu zu gebärende Gesinnung; dort die festgewordene, ihrer selbst unbewußte, in einem öffentlichen Bau bloß ausgedrückte Regel — dieses Unterscheidende tritt zurück, wenn beyde bloß als die nothwendigen Aeußerungen der welterzeugenden Kräfte in Betracht kommen. — — Es war daher der Fortschritt nothwendig, daß die Urmacht selbst freyer, schöpferischer, individuelles selbstständiges Daseyn wollend, und nach ihm den Handlungen das Maaß gebend gedacht wurde. Eignet man

23) Ebendas. in der 1 Vorles. und am Anf. der 6 Vorles.

24) Ebendas. S. 146.

sich aber jene Ansichten, die in der Lehre Schellings gleichsam nur auftauchen, für sich allein an, und bildet sie aus; so kömmt man zu den Resultaten Hegels, nach welchem die Moralität nur ein Kapitel des Naturrechts ist, und nicht in der That des Menschen, in der Erfüllung der Pflicht; sondern in dem Stadium des Absoluten, in dem Bestehen der Pflicht erreicht ist.

Eine andere Folge ist es, daß der Staat nicht bloß nicht den Menschen zum Zweck, sondern überhaupt gar keinen Zweck außer ihm hat. Er ist sich selbst der höchste Zweck, so wie er mit zum Daseyn des Absoluten auf eine nothwendige Weise gehört. Man kann dann nicht mehr fragen: „was will Gott (das Absolute) mit dem Staate?“ so wenig als: „was will er mit der Natur, oder was will Gott mit sich selbst, wozu ist Gott da?“ Er ist eben in einer bestimmten Stufe Natur, in einer bestimmten Staat, und kann nicht anders als es seyn. Der Staat, die Kirche, die von einem persönlichen Gotte gewollt sind, sind zwar göttlich, aber nicht selbst Gott, sie sind unmittelbar höher als der Mensch; insofern Er sie will, muß dieser sich ihnen unterordnen; aber sie sind nicht das zuletzt Gewollte, da das Ebenbild Gottes, der persönliche Mensch, ein Höheres seyn muß, als das ihm nicht Gleichende. Und es ist denkbar, ja zu erwarten, daß er einst den Staat nicht mehr will, und die vorübergehende Unterordnung aufhört, die selbst im Grunde nicht dem Staate, sondern der Person Gottes gezollt wird. Ist aber Gott nicht der Schöpfer des Werdens, sondern selbst dem Werden unterworfen, so ist er der Staat und der Staat ist Gott in einer bestimmten Affektion. Fordert er nun unläugbar Unterordnung des Menschen, so muß er eine höhere Gestalt Gottes seyn, als der Mensch

selbst, und daß er ein Unpersönliches ist, ist nicht bloß kein Nachtheil, sondern gerade ein entschiedener Vorzug. Im Staate hat der Gott Persönlichkeit und Selbstbewußtseyn wieder aufgegeben, wie er sie ursprünglich als das Absolute nicht hatte; er ist in sich zurückgekehrt. —

Damit sind die Abwege bezeichnet, welche sich diesem Systeme darbothen, wie dieß jetzt die Lehre, welche es außer ihm veranlaßte, offenbar macht. Selbst dieselben zu verfolgen, war ihm schlechterdings unmöglich, weil es menschliche Freyheit und göttliche Schöpferkraft als ursprünglich reell behauptete. Das Princip, mit welchem sie zusammenhängen, ist nur die Basis, auf welcher es sich durch die Art seines Heraustretens aus Fichte befand, und von der aus es sich erhebt. Man darf es daher nicht für Willkühr ansehen, daß ich die Darstellung der Schelling'schen Lehre schwebend gehalten; die richtige Auffassung fordert es gerade, keinen Moment und keine Ansicht als geschlossen und ruhend festzuhalten. Es ist ein unaufhörliches Wachsthum in diesem Systeme, und seine Gebilde müssen daher nur als die Keime und Knospen betrachtet werden, aus denen Blüthe und Frucht erst hervorbrechen wollen. Jede Behauptung ist hier nicht das, was sie zunächst ankündigt, sondern das, wohin sie strebt. — Der einfachste bequemste Weg der Philosophie wäre es gewesen, vom Ich Fichte's zum Ich Gottes überzugehen; wenn sie nicht eine höhere Bestimmung zu erfüllen hätte nämlich: die Immanenz der Welt in Gott zu erfassen. Dazu mußte Gott zuerst in der Welt angeschaut werden, damit er dann, über ihr erkannt, doch noch immer auch in ihr erblickt werde. Es ist das unausgesetzte Bestreben Schellings, die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes immer klarer immer näher vor das geistige

Auge zu bringen. Der Anfang seines Systems gleicht daher, um von ihm selbst ein Bild zu leihen, dem dunkeln Grunde, welcher die Sehnsucht ist, den Gott zu gebären. Man darf daher weder diesen Anfang selbst für sich allein als das Wahre betrachten, noch darf man über ihn ein Urtheil oder auch nur eine Vorstellung bilden, abgesehen von der Sehnsucht nach dem, was er gebären will. Denn diese Sehnsucht „hat er nicht, sondern er ist sie.“ Hemmt man die lebendig vorwärts strebende Entwicklung, so ist auch das, was man festzuhalten wähnte, nicht mehr das, was es ist. Man kann den Jüngling nicht als Jüngling erhalten; man muß ihn entweder Mann werden lassen, oder zum Leichnam machen. In diesem Sinne habe ich hier absichtlich die Seite der Schelling'schen Lehre hervorgehoben, von welcher das System Hegels seinen Ursprung herleitet. Schelling selbst hat sich später nicht mehr mit Recht und Staat beschäftigt. Aber eine viel reichere, lebendigere, innigere, und mit der höchsten Bezeichnung, eine viel menschlichere Rechtsphilosophie, als sie in den Vorlesungen über das akademische Studium noch erscheint, wäre von dem Schriftsteller „über das Wesen der menschlichen Freyheit“ zu erwarten gewesen; sollte auch in dieser Abhandlung nicht im Ganzen ein alles ändernder Fortschritt gemacht seyn, sondern etwa nur die eine Stelle vorkommen:

„Der Wille des Menschen ist der in der Tiefe verschlossene
„göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen
„zur Natur faßte. In ihm (dem Menschen) allein hat
„Gott die Welt geliebt.“ [25])

Die Herrschaft des Unpersönlichen ist ein nothwendiger Durchgangspunkt der Schelling'schen Lehre; sie ist aber auch

25) S. 437.

ein allgemeiner Charakterzug jener Zeitperiode. So hat die ästhetische Schule ausgesprochen: Kunst und Schönheit sind um der Kunst und Schönheit willen da, nicht damit Menschen durch sie befriedigt oder gehoben werden — im schneidendsten Gegensatze zu der kurz vorausgegangenen Vorstellungsweise, nach welcher jedes Kunstwerk daran gemessen wurde, ob es die Menschen bewegen könne, ihre Schuldigkeit zu thun. Bey denen die alles auf die Spitze zu treiben sich zum Geschäft machen, ist es sogar Mode geworden, in dem reinen Untergang seiner selbst für ein Allgemeines, eine Idee, von denen man eigentlich nicht weiß, was sie sind, das Ziel ihres Daseyns zu finden, auf persönliche Fortdauer zu verzichten, und den Wunsch derselben als kleinlich, eigensüchtig und schwach darzustellen. Eine scheinbar großartige Gesinnung, in der That widernatürliche und unwahr großthuende Verkehrtheit. Sie beruht auf einer Vergötterung, nicht der Natur d. i. des Sinnlichen, sondern des unpersönlichen Gedankens. Die so viel uneigennützigern und erhabenern Anbether dieses Gottes möchten aber, wenn man genauer prüft, den auf beschränkte oder kleinlich eigennützige Weise Unsterblichkeit und einen liebenden Gott fordernden Sokrates oder Apostel Paulus, wenigstens nach der Stimme der meisten Beurtheiler, dennoch kaum übertreffen.

Man hat den meisten Schriftstellern jener Zeit, zum Theil den Koryphäen unserer Litteratur, den Vorwurf des Mysticismus gemacht. Dabey vermischt man die Bedeutungen dieses Wortes, den hingebenden Glauben und die Unverständlichkeit, die keineswegs in einem nothwendigen Verbande stehen. Jene Schriftsteller sind mitunter unverständlich, mystisch; aber darum nicht gläubig, und sind gerade insoweit unverständlich, als sie nicht gläubig sind. Leben, Schöpfung, Reichthum,

Freyheit beherrschen das Bewußtseyn, und sollen das Erzeugniß der ohne Wissen und Wollen thätigen, der unpersönlichen Urkraft seyn. Was aus dieser Grundansicht folgt, kann niemals verständlich werden. Der Rationalismus hatte Gott und die Welt aufgegeben, diese Periode ergriff die Welt wieder bewundernd und begeistert; aber noch ohne den Gott. Alle von hier ausgegangenen Erzeugnisse sprechen daher wohl durch eine tiefe heilige Ahnung an, aber sie sind zum Theil nur ein trübes Ineinanderwogen, aus dem sich erst, wenn jenes Eine höchste Wort gesprochen ist, Licht und Klarheit erheben kann. Auch für mehrere Züge in den frühern Schriften Schellings, die eben deßhalb erst die Folge beleuchtet, gilt das hier Gesagte: Wie das Absolute hier Körper, hier Naturwirkungen [26], hier menschliche Verbindungen wirkt, wie die Identität des Eins und des Vielen die Griechen bestimmte eine Republik zu seyn, die Germanen Vasallenheere zu haben; das begreift keiner außer durch lange Angewöhnung. Aber dem Schlichtesten ist es klar zu machen, Gott wirke auch in absoluter Weise die Naturwirkungen, nicht bloß eine aus der andern, er wolle die Harmonie in der Geschichte, nach welcher die äußern Schicksale und das innere Streben der Menschen und Völker im Einklang stehen, so daß nicht bloß das eintreten muß, was empirische Ursachen hat; sondern auch das was zur Vollendung jenes totalen Kunstwerks der Geschichte nach seinem Ideale gehört, und was er deßhalb selbst unmittelbar (absolut) bewirkt.

---

26) Verhältn. der Naturph. z. Fichte S. 35 ff.

Zweyter Abschnitt.

Die Philosophie Hegels.

Erstes Kapitel.

Das System im Ganzen.

Rationalistischer Charakter. — Wurzel im System Schellings. — Grundlage und Grundwahrheit. — Philosophische Aufgabe. — Bedürfniß besonderer Methode — die Dialektik. — Einheit der Gegensätze unter sich — in einem Dritten — daraus Lösung jener Aufgabe. — Das letzte Stadium des Rationalismus. — Unhaltbarkeit der dialektischen Methode. —

Die Grundanforderung Hegels ist die allgemein rationalistische: „Der ganze Fortgang des Philosophirens als methodischer d. h. als nothwendiger ist nichts anderes, als nur blos das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist.“ Auf diesem Fortgange soll alles was ist, also „durch Analyse“ sich ergeben [27]). Danach kann keine freye That Ursache der Welt seyn. Alle Dinge sind solche, welche nicht fehlen oder anders seyn, ja nicht einmal anders gedacht werden können. Hält man auf dem Standpunkte des frühern Schelling'schen Systems daran fest, so muß man unvermeidlich zum Standpunkte Hegels gelangen. Das reelle Prinzip, die That, als welche sich nicht aus den Denkbestimmungen ergiebt, muß wieder aufgegeben, das Denken als das Alleinige bewahrt werden. Nun ist aber keine Rückkehr zu den früheren Stufen möglich. Es kann nicht noch eine reelle Welt außer dieser Vernunft angenommen werden, wie bey Kant. Die Vernunft kann nicht als Vernunft des Individuums gelten wie bey

---

27) Encyklopädie 2te Aufl. §. 88 N. 1.

Fichte. Nicht als Vernunft eines höhern frey handelnden Wesens; denn dem widersetzt sich ja eben die Grundanforderung. Es bleibt also nur übrig die Vernunft, als Vernunft keines Wesens, sondern als unpersönliches Denken zu fassen, und dieses für das All der Dinge zu erklären, den Gott, ausser welchem nichts ist — das ist der consequente objektive Idealismus Hegels.

Vernunft als das Unbedingte ist ihm reines Denken d. i. ohne gedachtes Objekt, ohne einen andern Inhalt als seine eigenen allgemeinen Formen und Bestimmungen z. B. die Vorstellungen des Seyns, Nichts, Daseyns, Etwas, Gränze, Qualität, Quantität, Ursache, Wirkung, Urtheil, Schluß u. s. w. Sie ist substantielles Denken d. i. ohne denkendes Subjekt. Substantiell nämlich ist dasjenige, das seine Eigenschaften nicht annimmt, sondern dem sie anhaften als feste, unabweisbare, fertige, von dem man nur sagen kann: es ist so und so beschaffen, nicht: es macht sich freywillig zu diesem und jenem. Sein Gegensatz ist das Aktuelle (Subjektive) der Charakter der Persönlichkeit. Das substantielle Denken ist daher ein solches, welches nicht denkt; sondern blos Denken ist. Dieses Denken also — ohne Subjekt und ohne Gegenstand, der Inbegriff aller reinen Denkbestimmungen als ein System — ist das Unbedingte, Eine, Gott. Es ist aber auch das All; die ganze erfüllte Welt, wie sie ist, muß nach seinen eigenen Gesetzen mit ihm gegeben seyn, sie ist nur die Analyse dieses Denkens. Die Logik ist Gott, die reine vor, die durchgeführte nach Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes [28]). Die reinen Denkformen sind sonach das Selbst-

28) Einleitung zur Logik S. XIII.

ständige und Ursächliche, alles andere von ihnen bewirkt oder vielmehr aus ihnen folgend. „Die nothwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens sind die höchste Wahrheit selbst.“ [29]). So wird alles reelle selbstständige Daseyn als eine bloße Erscheinungsweise jener leeren logischen Verhältnisse betrachtet, und umgekehrt werden diese, welche nur als Formen, Qualitäten eines Seyenden, und als von ihm Bewirktes bestehen, zum allein Reellen gemacht — die äußerste Verkehrtheit, zu welcher, wie sich gezeigt hat, der Rationalismus auf dieser Stufe nothwendig fortgehen mußte. Diese Unwahrheit, das blos Gedachte als Seyendes zu behandeln, geht denn durch das System im Ganzen wie im Einzelnen, und ist sein eigenthümlicher Charakter, der auch der Grund seiner Unverständlichkeit für die meisten ist; weil der gesunde und wahre Sinn sie gar nicht vermuthet [30]). Deswegen erscheint hier das Nichts, der Mangel an aller Realität selbst als eine Realität, wie das Seyn, es ist eine mithandelnde Person, ja eine welterzeugende Potenz. Die Schöpfung geht nicht etwa blos von dem Nichts aus (terminus a quo); sondern es ist selbst der in Bewegung setzende Trieb (causa per quod). — Die negative Bestimmung ist reicher als die positive; denn sie enthält die positive und noch etwas dazu — nämlich ihre Aufhebung [31]). Freyheit des Willens besteht darin, daß im Entschlusse mit dem Beschlossenen zugleich sein

29) Einleit. z. Logik S. XIII.

30) In diesem Charakter erinnert die Philosophie Hegels an das Posthorn Münchhausens, dessen Töne sich von selber bliesen.

31) Einleitung zur Logik S. XX. versichert dieses Hegel selbst von der Combination zweyer zu einem dritten z. B. die Bestrafung ist reicher als das Recht. Er wird es aber aus demselben Grunde schon von der unmittelbaren Negation zugestehen müssen.

Gegentheil (die Möglichkeit alles andern) als Gedachte gesetzt sind, die reelle Kraft der Entscheidung, daß ich im concreten Falle zwischen A und B wählen kann, kömmt nicht in Betracht, es wird gar nicht einmal untersucht, ob meine Entscheidung durch Zufall, durch ein Gesetz außer mir oder blos durch mich bewirkt werde; genug, während das eine geschieht, wird alles andere Mögliche daneben gedacht. Es besteht also immer die Möglichkeit des Andern als gedachte, sollte es auch z. B. durch Prädestination unmöglich seyn, daß es wirklich werde — und das ist Freyheit [32]).

Daß die Universalität der Aufgabe, wie sie Schelling, ja schon Fichte der Philosophie gestellt hat, für das System Hegels fortbesteht, ist einleuchtend; sie hat hier nur eine andere Färbung. Auch er muß aus der Vernunft das ganze All darthun, auch er muß die Zeit und Begebenheit nur als

32) Naturrecht §. 5 f. f. vorzüglich §. 15 Anmerk. Dadurch allein gewinnt auch Hegel die nichtige Vorstellung eines unpersönlichen, substantiellen Willens, eines Willens, welcher nicht will, sondern nur Wille ist; wenn nämlich in irgend einer Einrichtung ein bestimmter Sinn (gleichsam als gewollter) ausgeprägt ist und nach der Natur der Einrichtung die Möglichkeit daß ihr Daseyn oder jener Sinn von dem Menschen aufgehoben werde, zwar in der That nicht vorhanden ist, aber doch bey ihr nothwendig gedacht werden muß, so ist dieß ein substantieller Wille. Es sind hier nämlich alle Requisite vorhanden, welche Hegel an den Willen macht: ein bestimmter verwirklichter Inhalt und die der Vorstellung sich darbietende Möglichkeit eines andern. Das Eigenthümliche des Willens, das Wollen selbst, und die wirkliche Wahl, welche jenes Wesen nicht haben kann, wird überhaupt nicht gefordert. Der Staat z. B. hat einen bestimmten Sinn. Es muß ihn also jemand gewollt haben. Der Mensch natürlich nicht. Der persönliche Gott auch nicht; denn er ist nicht. Also das unpersönliche Denken. Dieses aber, sollte man glauben, könnte ihn nicht gewollt haben; weil es selbst keine Wahl hat. Allein nach Hegel gehört zu dem Willen auch keine Wahl, sondern nur daß der Gedanke der Möglichkeit des andern bestehe.

eine unveränderliche, nothwendige Affektion jenes zeitlosen Denkens betrachten, aber wenn bey Schelling die Welt als ein Leben des Absoluten, als ein Erzeugniß von Kräften durch reelle Bewegung erscheint, so erscheint sie hier wieder wie bey Spinoza als seine Modifikationen, als das im Denken Begriffene ohne andere Bewegung als eine logische, die Analyse. Schellings Aufgabe ist es nachzuweisen, wie die Vernunft (das ursprünglich Reale und Ideale) Natur und Geschichte hervorbringen mußte, Hegels, wie die Vernunft (das reine Denken) Natur und Geschichte seyn muß [33].

Allein bey Lösung dieser Aufgabe zeigt sich die Schwierigkeit: wie kann dieses reine Denken aus sich herauskommen, ein anderes werden als es ursprünglich ist, nämlich ein System erfüllter statt leerer Gedanken (Natur), ein selbstdenkendes, persönliches Wesen statt blosen Denkens (Mensch)? Ja wie kömmt es nur dazu, selbst das vollständige reine Denken zu seyn? Denn als solches ist es ja eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, wo sollte nun seine Einheit zu suchen seyn; die Einheit von Kants Apperzeption, von Fichtes thätigem Bewußtseyn ist ja aufgegeben, es bleibt die leere regungslose Substanz, wie wird diese nur zur vollständigen reinen Logik? — Es ist, damit das Eine zu einem Mannigfachen werde, schlechterdings eine Bewegung und somit auch ein Anstoß zu dieser Bewegung vonnöthen. Einen solchen hatte Fichte bey gleicher Aufgabe an dem Ich, das persönlich, seiner Natur nach immer

33) Wenn es daher Encykl. §. 244 heißt: „Die Idee entschließt sich, die Idee entläßt sich frey“, so ist dieses eine leere Redensart. Als wenn ihr eine Wahl gegeben wäre, und als wenn sie reflektiren, überlegen könnte, bevor sie zum Menschen geworden ist.

thätig ist. Allein Hegel hebt gerade Willen und Persönlichkeit als Ursprüngliches auf, diese, welche allein der Anstoß der Bewegungen seyn können, sollen erst im Verfolge derselben erzeugt werden. Derselbe Irrthum nun, (nämlich das Reale am Realen zu läugnen) welcher ihn in diese Schwierigkeit gesetzt hat, gewährt ihm auch ein Mittel gegen dieselbe, und dieses ist das perpetuum mobile seiner Dialektik. Es sey das Gesetz alles Denkens: jede Vorstellung und jede Sache ist nicht blos sie selbst (abstraktes Moment), sondern sie ist auch die ihr entgegengesetzte, und hebt sich somit selbst auf (dialektisches Moment), so wie eine dritte, welche ihre Einheit ist d. h. welche ihr gegenseitiges Sichaufheben, als die Wahrheit beyder, setzt (spekulatives oder positiv vernünftiges Moment) [34].

Daß irgend eine Vorstellung den Denkenden auffordere, auch eine andere ihr entgegengesetzte sich vorzustellen, ist, wenn man keinen Willen hat, der dieser Aufforderung folge, noch gar nicht hinreichend um weiter zu schreiten; es ist dazu durchaus nöthig, daß sie die andere selbst sey. Um ohne einen Denkenden das blose Denken sich selbst ausspinnen zu lassen, darf alle Synthese nichts anders als Analyse seyn, und die Analyse was immer für einer Vorstellung, sey es auch der leersten (des reinen Seyns), muß die vollständigste Synthese (das ganze Universum) geben; denn das nicht schon in jener leersten, einfachsten Bestimmung Enthaltene könnte, da keine That Neues hinzufügt oder bildet, außerdem gar nicht zum Vorschein kommen. Das Seyn ist daher eben so gut das Nichts; „das Recht ist das Unrecht, der Betrug“ [35]. Zu

34) Encykl. §. 79 ff.

35) Naturrecht §. 87.

solcher Annahme aber, die Hegel bedarf um nur einen Schritt vorwärts zu kommen, konnte auch niemand greifen, als wer alles Reelle geläugnet hat. Jene Dialektik ist nur durch diesen Standpunkt nöthig; sie konnte aber auch nur von diesem Standpunkt aus angenommen werden. Daß dasjenige sich setze, was in der That sich ausschließt, kann man nur dann glauben, wenn man von dem: „in der That“ keine Vorstellung hat, wenn man das blos Gedachte schon als Seyendes ansieht. Denn nur in der That, d. i. reell schließt sich das Entgegengesetzte aus, als blos Gedachtes kann es neben einander bestehen, ja sich sogar gegenseitig bedingen. Das Endliche schließt das Unendliche aus, und bleibt selbst bestehen, es hebt sich selbst keineswegs auf. Eben so das Seyn, das Nichts. Aber es wird das Endliche bey dem Unendlichen vorgestellt: denke ich das Unendliche, so denke ich eben damit nothwendig auch das Endliche, zwar als ein nicht vorhandenes, als ein nicht Seyendes, aber ich denke es doch. Behandelt man nun den leeren Gedanken ohne reelles Daseyn schon als ein Seyendes, so steht nichts im Wege zu sagen: die Vorstellung setzt und enthält ihren Gegensatz, und hebt sich somit selbst auf; alles was sich verneint, ist eben dadurch — indem es doch zusammen gedacht werden muß — das zusammen und ineinander Bestehende.

Also ist nach logischem Gesetze jede Vorstellung eben so sehr ihre eigene Aufhebung und das Setzen ihres Gegensatzes, und dieser auch wieder seine eigene Aufhebung und das Setzen der ersten — dialektisches Moment. Dieses sagt aber keine der beyden entgegengesetzten Vorstellungen unmittelbar aus; im Gegentheil was sie unmittelbar aussagt, ist, daß sie sie selbst sey, und nicht das ihr Entgegengesetzte —

abstraktes Moment — erst der betrachtende Denker findet in ihr dieses Umschlagen. Es ist daher nach Hegel eine dritte Vorstellung nöthig, welche dieses Sich-selbst-aufheben und Sich-gegenseitig-setzen der beyden unmittelbar aussagt. Das Werden z. B. kündigt gleich an, daß das Nichts sich aufhebt und das Seyn setzt, und umgekehrt, daß das Seyn sich aufhebt und das Nichts setzt (denn wo ein Werden ist, ist ja noch kein Seyn, sondern einstweilen noch Nichts). Dieses dritte ist sohin die Einheit beyder, welche zwar schon außer ihm besteht, aber in ihm erst erscheint, sich als solche setzt und ankündigt. Sie ist nicht mehr blose Aufhebung wie das dialektische Moment, sondern ein Setzen; es wird hier nämlich das gegenseitige Uebergehen selbst als die Wahrheit beyder gesetzt — das spekulative oder positiv vernünftige Moment. Auch dieses muß nach der Anforderung des Systems schon mit der Analyse der beyden ersten gegeben seyn; weil sonst die Philosophie in ihrem methodischen Fortgang nicht finden könnte, daß eine solche Verbindung der beyden da ist, und noch weniger welche sie ist [36]). Auch bey diesem spekulativen Momente ist nicht etwa eine Vorstellung oder Sache gemeint, in welcher die beyden entgegengesetzten existiren, sondern nur in welcher sie beyde gedacht werden müssen, welche die Vorstellung beyder voraussetzt, z. B. die Strafe enthält so das Recht und das Verbrechen in sich, und ist daher ihre als solche gesetzte Einheit. Es ist auch hier gleichgültig, sowohl wie die Gegensätze in dem dritten sich befinden, ob reell aufgehoben oder erhalten — (z. B. das Recht und die Moralität bestehen in der Sittlichkeit (dem Staate), beyde

36) Encykl. §. 88. N. 1.

als reell erhalten; dagegen im Werden ist das Nichts, in der Strafe das Verbrechen blos als Gedachtes gesetzt, reell aber aufgehoben) — als auch welcher Art ihre gegenseitige Beziehung ist, z. B. das Werden vereinigt das Seyn und das Nichts so, daß das Seyn das Nichts aufhebt, in der Strafe ist das Recht feindlich gegen das Verbrechen; dagegen der Mensch vereinigt Natur und Denken so in sich daß sie beyde fortbestehen und sich reell bedingen; endlich der Weltgeist enthält die verschiedenen Volksgeister in der Art, daß nicht einer den andern sondern er sie sämmtlich nacheinander aufhebt. Der Vorwurf, welchen Hegel den Gegnern macht [37]), daß sie bey dem Abstraktum der Einheit stehen bleiben, statt sich eine bestimmte Weise der Einheit zu denken, trifft also nicht minder ihn selbst. So wie die Einheit der Gegensätze selbst darin besteht, daß das eine den Gedanken des andern, gleichviel in welcher Art involvirt, so auch die unmittelbare Erscheinung und Bethätigung dieser Einheit darin, daß bey einem dritten beyde in was immer für einer Beziehung gedacht werden müssen [38]).

Auf diese Weise schreitet das System Hegels fort. Nämlich diese dritte Vorstellung, welche aus der ersten durch Verbindung des in ihr enthaltenen Gegensatzes mit ihr gewonnen worden, muß nun selbst wieder als diese dritte einen Gegensatz enthalten, sich aufheben, und zu einer neuen Vereinigenden

---

37) Encykl. §. 573. S. 530.

38) „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden, und wird eben so zugeben, daß es eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Seyn, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts darin enthalten ist, ferner daß diese beyden Bestimmungen ungetrennt in dieser einen Vorstellung sind; so daß Werden somit Einheit des Seyns und Nichts ist.“ Encykl. S. 103.

führen, bis sich zuletzt alle Denkbestimmungen, das Weltall, die Natur, der Mensch mit allen seinen Anlagen, Funktionen, Verbindungen, die Begebenheiten der Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen, kurz alles was da ist und gedacht wird, ergeben hat; wodurch es sich denn bewährt, daß dieses alles schon in der Vorstellung des reinen Seyns enthalten ist, nicht nicht-seyn kann, wenn nur jene Vorstellung ist, und nothwendig gerade so gefunden werden muß, wie es wirklich ist; wenn man nur jene leere Vorstellung nach dem ewig gleichen Denkgesetze (Dialektik) analysirt [39]).

Mit Hegel hat der Rationalismus sein Aeußerstes erreicht, und ist vollendet. Er hat fürs erste blos das Denken noch als Prinzip, ja als einzige Realität übrig; keine jenseits desselben anerkannte wirkliche Welt wie Kant, nicht das denkende Subjekt wie Fichte, und nicht die ursprünglich reelle Natur des Absoluten wie Schelling. Ferner ist in den früheren Systemen dieses Denken selbst schon ein Mannigfaltiges, dessen einzelne Bestimmungen nicht wieder aus etwas anderem mit Nothwendigkeit folgen. Man kann z. B. fragen: Warum habe ich nicht blos die Bestimmung der Qualität, sondern auch die der Quantität, die der Gränze des Werdens, des Einen, des Vielen? Will das Denken vollständig von allem abstrahiren, wovon es abstrahiren kann, so muß auch von der Person des Denkens nicht nur, sondern sogar von seinen eigenen bestimmten Kategorien abstrahirt werden; denn es wäre ja auch ein Denken noch denkbar, das gerade diese oder jene Kategorie (z. B. Maaß, Form, Schein, das eine oder das an-

39) „In diesem Wege hat sich das System der Begriffe zu bilden, und in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmenden Gange sich zu vollenden." Einleit. zur Log. S. XX.

dere) nicht an sich hätte; es ist also keine derselben dem Denken a priori nothwendig. Wenn es sich in solcher Art von allem Inhalte befreyt, sich völlig aushöhlt, so bleibt nur Eines übrig: seine reine Funktion, durch die es Denken ist, d. i. das Unterscheiden (sich Entgegensetzen) und Verbinden. Nichts anders ist die dialektische Bewegung Hegels, diese beyden Abstrakta der Denkthätigkeit, Entgegensetzen und Verbinden, sind das Prinzip, mit welchem er das System beginnt, und ohne andere Mittel aufbaut. Denn man kann nicht sagen, daß bey ihm sich irgend wer oder was in dieser Form des Unterscheidens und Vereinigens bewegte, und so die Welt erzeugte: nicht die Idee, das vollständige reine Denken, denn diese wird ja selbst erst durch sie gebildet — etwa das leere Seyn oder Nichts? Es ist also offenbar die leere Bewegung selbst, welche alles macht, und richtiger als: „die Logik ist Gott", wie Hegel sagt, hätte er gesagt: „das logische Gesetz der drey Momente ist Gott." In dem ganzen Systeme trägt denn auch alles den Schein logischer Nothwendigkeit, der Zufall, die Unvernunft selbst sind nur nothwendige, = vernünftige, Formen der Vernunft; nach dem Gesetz des Gegensatzes nämlich muß das nothwendige Denken auch einmal als Zufall und Unvernunft sich sich selbst entgegensetzen. Das ganze Universum erscheint hier aus Gedankenbestimmungen gemacht — ohne andere Zuthat, und eben so ein jedes Ding, in die leerste Gedankenbestimmung des Seyns wieder auflösbar. Es ist dieß die Vollendung des systematischen Gebäudes und die vollständige Durchführbarkeit der Definition, wie sie der Rationalismus fordert [40]. Hegel protestirt zwar gegen

40) S. oben 2. Buch Abschn. 1.

alle Definitionen, aber doch wohl nur gegen die in den Formen anderer und in der Unvollendung; er muß die Richtigkeit der Definition anerkennen, welche irgend einen Begriff oder Sache durch die dialektische Bewegung rückwärts wieder zu Nichts bringt nach der Strenge einer mathematischen Gleichung, z. B. diese Definition von Unrecht:

Unrecht ist = dialekt. Moment (entgegensetzende Bewegung) von Recht.

Recht ist = spekulat. Moment (verbindende Bewegung) von Wille des Individuum und der Substanz.

Wille ist = spekul. Moment von Intelligenz und Denken.	Individuum ist = spekul. von Logik und Natur.	Substanz ist = Seyn.

u. s. w. bis endlich in allen Kolonnen wieder das reine Seyn erscheint. Es ist dann alles aufgelöst in seine Elemente bis auf das Seyn und die Bestimmungen: dialektisches und spekulatives Moment, welches eben selbst die einfachen Elemente sind — das soll die Definition [41]).

So ist sich Hegel wie kein anderer der rationalistischen Aufgabe treu bewußt und verstößt nie gegen den Kanon. Aber dafür ist auch von ihm nicht wie bey den frühern Rationalisten blos Unwahres gesagt; sondern alle Wahrheit rein vertilgt, seine Lehre giebt nicht nur dem Nichtseyenden Realität; sondern es spricht sie allem Seyenden ab. Das dialektische Gesetz nämlich ist der alleinige Inhalt des Systems, es wird durch

41) So müßte freylich auch eine christliche Philosophie alles auf den Willen Gottes zurückführen. Allein fürs erste würde zuletzt statt des leeren Seyns, der selbstbewußte Schöpfer erscheinen. Fürs andere ist der Wille Gottes der Art, daß er hier dieses, hier ein anderes wollen kann, während das Gesetz der dialektischen Bewegung immer einerley ist.

die Schöpfung durchgeführt, angeblich sie erzeugend, in der That sie vorfindend und zerstörend. Alles was da ist, Natur, Geschichte, Kunst, Religion, werden nach solchem Schema aneinander gereiht, einem jeden als das Bestimmte, das es selbst ist, die Wahrheit abgesprochen, und bloß die abstrakte Beziehung — daß es einen Gegensatz gegen ein anderes bildet, oder die Vorstellung von zwey andern in sich verbindet — als das Wahre an ihm erklärt. So ist alle Realität positiv und durchgängig aufgehoben. Hegel gelangt daher mit Fug nie zu einer wirklichen Welt. Seine Dialektik schreitet vom reinen Denken zur Natur; weil jenes sich aufheben und seinen Gegensatz setzen müsse. Realität, Selbstständigkeit und Ursächlichkeit kann nun nicht das Eigenthümliche dieses Gegensatzes also der Natur seyn, weil das alles schon dem reinen Denken selbst zugestanden war. Es bleibt blos die Zeitlichkeit und Räumlichkeit [42]). Was kann aber bestimmen, diese zeitliche und räumliche Natur als eine wirklich seyende, reelle anzunehmen, und nicht als eine solche, welche blos als zeitlich und räumlich gedacht ist, wie wir ja auch im Traume eine in Zeit und Raum auseinander gehende Natur haben, der nur das Wesentliche der Natur, die Realität fehlt, die aber alle Requisite der Hegelischen Natur an sich trägt. Der objektive Idealismus Hegels ist nicht minder eine bloße Traumwelt, als der subjektive Fichtes, aber überdieß noch ohne einen Träumenden.

Dahin führt die Anforderung des Rationalismus unvermeidlich, daß der unendliche Reichthum des Lebens als die ewige Wiederkehr einer und derselben Denkform erscheint.

42) Encykl. §. 247.

Dieses System hat daher auch die am meisten durch Subjektivität befangene, die manierirteste Behandlung, obwohl es auf Objektivität d. i. Unbefangenheit der Methode Anspruch macht, wie jeder, der nur ein Buch aus dieser Schule aufschlägt, sich überzeugen muß. Wer, wie Hegel mit großem Gewicht von sich aussagt, nur der Sache selbst und ihrer eigenen Entwicklung folgt, der sollte doch wenigstens mitunter auch von solchen, die seine Methode nicht kennen, verstanden werden; denn die Sache selbst ist ja wohl den sonst Verständigen und Unterrichteten nicht so gänzlich fremd. Allein da in der That von Hegel das Wesen der Dinge selbst ignorirt und nur sein subjektives Schema in sie gelegt wird, so ist es natürlich, daß ein anderer Mensch, der dieses Schema nicht kennt, auch rein nichts von dem Gesagten versteht; dagegen wer das Schema weiß, nun auch gar nichts neues mehr erfährt, sondern bey dem Studium der Hegelischen Schriften nur das Geschäft desjenigen ausübt, welcher einen in Chiffern geschriebenen Brief bekannten Inhalts durch Kenntniß des Schlüssels dechiffrirt. Diese Monotonie und den innern Lebensmangel zu erfüllen, werden in der Darstellung gewöhnlich die übertriebensten Bezeichnungen gebraucht, dem Bewußtlosen, den Abstraktionen sogar alles das mit Affekt, mit Lob, Tadel, ja Indignation zugeschrieben, was nur dem Lebendigen gebührt, eine Weise, die sich natürlich bey den Schülern Hegels zur widerlichsten Verzerrung steigert.

In dieser Vollendung des Rationalismus zeigt sich denn auch sein Unvermögen am evidentesten. Durch diese blose Bewegung des Entgegensetzens und Verbindens kömmt nichts heraus; wenn nicht dasjenige, welches entgegengesetzt, zu welchem verbunden werden muß, schon anderwärts hergegeben ist.

Weil es sich gezeigt hat, daß die Linien, welche Abstraktion zu ziehen allein im Stande ist, das erfüllte, körperhafte Leben nicht zu fassen vermögen, so zog nun Hegel mittelst seines Postulates des Gegensatzes auch Linien in die Quere. Allein die lebendige Quelle läßt sich so wenig in ein Netz von Fäden schöpfen, als in eine einfache Reihe. Wenn auch die kontradiktorischen Gegensätze (Seyn und Nichts, Endliches und Unendliches) der Art sind, daß einer den andern postulirt, und jeder durch die Verneinung des andern vollständig gegeben ist: so doch nicht bey den konträren, welche doch das eigenthümliche Wesen alles wahrhaften Daseyns sind. Natur z. B. ist nach Hegel die Idee (das reine Denken) in der Form ihres Anders-seyns. Nun ist die Natur wohl ein Anderes als das reine Denken, und, wenn sie wirklich blos das Denken ist, das Denken in einer andern als seiner eigenen Form; mithin sein Gegentheil. Aber das Gegentheil des reinen Denkens ist noch immer nicht Natur; dazu gehört das bestimmte Andersseyn, das wodurch Natur eben die Natur ist, und das ist nicht im Begriff des reinen Denkens, nicht in dem der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, oder der Zeit- und Raumlosigkeit enthalten; sondern ein ganz Selbstständiges, von welchem die Dialektik wohl wenn sie es erhalten hat, die Kategorie des Gegensatzes zum Denken aufzeigen, das sie aber nie aus dieser Kategorie erhalten kann. Alles bestimmte Daseyn ist also weder von seinem Entgegengesetzten logisch postulirt, noch ist es blos der Gegensatz dieses andern. Eben so ist das dritte Moment, welches die Einheit der Gegensätze bilden soll, in Wahrheit nicht die Einheit, nicht die Beziehung, sondern nur irgend eine Beziehung derselben, einmal in dieser einmal in jener Weise, wie dieses oben gezeigt worden ist. Diese be-

stimmte Weise, also das vereinigende Dritte, muß daher noch etwas ganz anderes seyn, als jene beyden, und die bloße Bestimmung daß sie aufeinander bezogen werden; es kann daher auch nicht aus ihnen gefunden werden. So z. B. sind im Menschen wohl Natur und die Denkbestimmungen unzertrennlich verbunden, der Begriff des Menschen, wenn man ihn analysirt, besteht nicht ohne diese beyden; aber das System der Denkbestimmungen und Natur mit einander zu einem verbunden, sind deswegen noch immer nicht (wie Hegel folgert) = Mensch. Man wird aus diesen beyden und der Nothwendigkeit ihres Zusammenbeziehens noch nicht das finden, was der Mensch ist. Das bestimmte des Menschen, wodurch er es ist, Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit ist etwas außer den vorausgehenden Datis und der dialektischen Regel. Gleich der erste Schritt des Systems, das Werden, ist auf solche Weise erschlichen. Das Werden ist nicht blos eine gemeinsame Denkbeziehung des Seyn und Nichts, es ist eine eigenthümliche Bewegung und positive Thätigkeit, wovon sich in der Vorstellung jener beyden nichts findet. Es ist aber ein solches Zusammenbeziehen in einem Dritten überhaupt auch gar nicht logisch nothwendig. Ich könnte beym leeren Seyn und Nichts stehen bleiben, immer zusehen, wie sie gegenseitig sich aufheben, und immerfort sagen, daß sie dasselbe sind — wozu ein Drittes? Das dritte Moment ist nur deswegen logisch nothwendig, weil es nun einmal ein Werden und weil es Menschen giebt und die logische Entwicklung zu Schanden wird, wenn sie sich der Wirklichkeit nicht adäquat macht. Daß auf solche Weise ein neuer positiver Inhalt mittelst seiner Beziehung zu den anfänglichen oder schon gefundenen Bestimmungen hereingezogen wird, obwohl sich dieser Inhalt aus jener Bezie-

hung nicht ergiebt, nicht in ihm enthalten und nicht aus ihr zu finden ist, daß also dasjenige als Produkt der dialektischen Bewegung ausgegeben wird, was sie nicht selbst erzeugen konnte, sondern blos nach ihrem Schema neben einander stellte: darin besteht die Sophistik dieses Systems. Es ist jene oben gerügte Sophistik des Rationalismus überhaupt, nur in einer besondern Form. Durch sie allein war es möglich, irgend vorwärts zu kommen und Begriffe zu erhalten, so wie für die besondern Begriffe auch ihren eigenthümlichen Charakter zu gewinnen, z. B. für die Familie die Liebe, für das Böse den Abscheu — sittliche Empfindungen, Realitäten, zu welchen jene Bewegung ihrer Natur nach durchaus nicht gelangen kann.

Alles entsteht bey Hegel durch Negation der Negation, das ist das Geheimniß der Schöpfung [43]. Aber die Negation der Negation wird nie etwas ergeben können; wenn nicht eine wahrhafte Position vorausging, welche zuerst negirt wurde, und das leere Seyn = Nichts ist doch keine solche Position. Seine Negation zu haben und sie aufzuheben, ist eine Befreyung und Steigerung alles Daseyns; aber sie setzt Daseyn voraus. Der Glaube ist stärker nach überwundenem Zweifel, die Lebensfrische freudiger nach überstandener Krankheit. Aber was könnte der Glaube nach der Ueberwindung des Zweifels seyn, wenn er nicht schon vorher selbst etwas gewesen wäre? wenn er des Zweifels schon zu seinem Daseyn nicht blos zu seiner Erhöhung bedurft hätte? Wenn die ursprüngliche Position (ein wahrhaft reelles, erfülltes Daseyn) ihre Negation freywillig setzt und überwindet, und mit schöpferischer Kraft

43) Encykl. §. 82.

ein Neues hervorbringt: dann bildet sich eine Welt. Soll aber die Synthese der Art seyn, daß ihr Produkt mit dem Vorausgehenden nothwendig gegeben ist d. h. soll sie zugleich Analyse seyn: so ist ihr Produkt auch immer — Nichts. Spinoza, der dem Rationalismus die Aufgabe setzte, müßte lächeln, wenn er die Lösung derselben durch die Dialektik Hegels — wozu es zuletzt doch unabwendbar kommen mußte — sähe, und von der Klarheit seines Verstandes wie von der Männlichkeit seines Sinnes wäre es zu erwarten, daß dieß ihn bekehrte.

Man könnte es versuchen, diese Dialektik dadurch zu halten, daß man sie blos als die Form der Welt betrachtete, den Inhalt, die Dinge selbst anderwärts her entstehen ließe. Allein dann würde es sich fragen: wenn die Dialektik die Dinge nicht gemacht hat, was hat sie denn gemacht? und so lange dieses nicht beantwortet ist, könnte es auch gar nicht entschieden werden, ob jene die wahre Form ist. Im Gegentheil sind die Dinge nicht durch sie gemacht, so ist auch gar kein Grund da anzunehmen, daß sie nach ihr gemacht seyen. Das wahre System der Welt müßte allerdings zeigen, wie in jeder höheren Stufe die geringern enthalten und verbunden sind; allein es würde diese höhere dennoch als eine neue Schöpfung, nicht blos als ein Produkt jener geringeren nach nothwendiger logischer Regel betrachten. Auch würde es keine Stufenfolge in Hegels Weise anerkennen, in der, wie in militärischer Rangordnung, ein Begriff nach dem andern folgt; sondern das mannigfachste Wirken, ein Verknüpfen nach allen Seiten hin, wo jeder Faden tausend Fäden schlägt. So bescheiden ist indessen Hegels Behauptung von seiner Dialektik auch gar nicht. Sein System beruht darauf,

daß sie nicht blos die Form der Welt, sondern die einzige Ursache ihres Inhaltes ist: und wenn irgend ein Inhalt sich findet, der nicht durch die dialektische Bewegung selbst gerade der nothwendig seyn muß, der er nun ist: so muß er seine Lehre aufgeben.

Zweytes Kapitel.

Hegels Naturrecht und Philosophie des Geistes.

Uebersicht des Ganges. — Folge des objektiv rationalistischen Charakters für die Ethik. — Unwahrheit der Methode — Erschleichung, Starrheit. — Unwahrheit der Grundansicht — Auflösung aller Realität in Abstraktheit. — Vollständige Zerstörung des Interesses der Persönlichkeit. — Vorwurf des Pantheismus und Hegels Begegnung desselben. — Hegels Lehre vom Christenthum. — Rücksicht auf die neueste philosophische Periode: Uebersicht der Resultate, des Gewinns und Verlustes durch Schelling und Hegel. —

Hegel hat die Bildung und die Bestrebungen der Zeit in seine Theorie aufgenommen und daher mag sie vielen verständigen und wohlmeinenden Männern zusagen. Aber es kömmt darauf an, welche Bedeutung sie in seinem Systeme erhalten. Und hier bleibt ihnen keineswegs der Sinn, den ihnen das allgemeine Verständniß beylegt; sondern sie werden in den Grundgedanken des Systems aufgelöst, so daß ihre eigenthümliche Bedeutung nur noch als Schein gelten bleibt, welchen dann minder eindringende Leser für das was als Sache gemeint sey, halten, vor dieser Täuschung ist zu warnen! Man versteht nur dann wahrhaft dieses Naturrecht, wenn man bey jedem Satze, jedem Resultate sich daran erinnert, daß alles nur darauf abgesehen ist, aus den menschlichen Verbindungen ein Schema zu erhalten, in welchem jeder Begriff sich selbst aufhebend, auf sein Entgegengesetztes führt, und durch die Vereinigung wieder ein Drittes sich ergiebt.

Der Begriff des Willens und sein dialektischer Prozeß bildet das Naturrecht. Hegel hat gezeigt: die Logik ist nothwendig das ihr selbst Entgegengesetzte (Existirendes, Natur) und Einheit beyder = Geist. Der Geist selbst ist nun zunächst Geist der einzelnen Menschen — subjektiver Geist. Sodann sein Gegensatz, unpersönlicher Geist, wie er z. B. in den Staatsformen der Natur ähnlich ausgedrückt ist — objektiver Geist. Endlich die Vereinigung beyder, nämlich dieser in der Natur und den Lebenseinrichtungen ausgeprägte Sinn, insofern er von den Menschen als solcher geahnet angeschaut und begriffen wird in Religion, Kunst und Philosophie — absoluter Geist. Diese Entgegensetzung und Verbindung zwischen dem nichts von sich wissenden Geiste der Institute und dem der einzelnen Menschen ist Gott als Geist, dieses einzusehen drängt die ganze Geschichte, dieses ist der Sinn der christlichen Lehre: „Gott ist ein Geist“ [44]. Das Naturrecht umfaßt das zweyte Moment des Geistes, den objektiven Geist, man kann ihn Ethos im weitesten Sinne nennen. Er ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, zweyer Momente welche sich bey der Analyse des subjektiven Geistes ergeben haben. Er besteht nämlich in einer Denknothwendigkeit (blos seyenden, bestehenden Vernunftregeln), welche von handelnden Individuen zur Existenz gebracht wird, dahin gehören Recht, Moralität, Staat, gesetzmäßiger Fortgang der Geschichte. Das Recht z. B. ist ein allgemeines Gesetz, ein (wenigstens nach Hegel) unpersönlicher substantieller Wille, das aber nur in dem Bewußtseyn und in der Anerkennung der Menschen sein Bestehen hat.

---

44) Encykl. §. 384.

Diese Einheit zwischen der unpersönlichen Regel und dem Individuum, das Recht, muß nun auch wieder ihre drey Momente haben. Sie muß nämlich zuerst seyn, was sie unmittelbar ausspricht. Sodann aber so das Entgegengesetzte von diesem, d. i. die Nicht-Einheit, die Spaltung jener beyden Dinge (des substantiellen Willens und des menschlichen). Und endlich ein Drittes, in welchem sowohl jene Einheit als diese Spaltung zusammengedacht werden müssen. Diese drey Momente sind: das (abstrakte) Recht, die Moralität und die Sittlichkeit.

Im Rechte nämlich (dem abstrakten, dem Privatrechte) will das Gesetz für das Individuum, und der Wille des Individuums, der für sich will und alles andere ausschließt, ist der vom Ethos bestätigte. Die Nichteinheit dieser beyden aber ist die Moralität. Denn das Ethos im Bewußtseyn fordert hier Aufgeben des individuellen Wollens, und das Geforderte, das Gute, steht mir als etwas außer mir (ein Nichtich) entgegen. In dieser Entgegensetzung der Momente hat auf der einen Seite der unpersönliche Wille keine Existenz mehr, die er — selbst unreell — blos durch seinen Gegensatz, den reellen Menschen erhalten kann, er erscheint nur als Gedanke als Sollen. Er hat auch keinen bestimmten Inhalt. Denn alle Position ist ja nur Negation der Negation, es ist nichts in sich selbst etwas; wenn daher das Ethos dem Individuum gegenüber gedacht wird, ohne das Daseyn desselben in seinen eigenen Begriff, es reell verneinend, aufzunehmen, wie z. B. im Begriff des Staates, so kann es keinen Inhalt haben. Auf der andern Seite hat der individuelle Wille keine innere Nothwendigkeit mehr, sondern es ist nur von seiner Wahl abhängend, ob er das Ethos realisire; während es im Privat-

rechte schon von selbst realisirt ist. Dies sind die beyden ersten Momente, die Moralität ist also gerade der Gegensatz des Rechts; denn das Allgemeine, Nothwendige und der Wille des Einzelnen sind dort vereinigt, hier sich entgegengesetzt. Das Verbrechen ist auch schon ein Gegensatz des Rechts, aber nicht der vollständige wie die Moralität (sic); denn hier ist blos ein einzelner Wille, der sich dem Allgemeinen entgegensetzt, in der Moralität aber erscheint der Begriff des Einzelwillens selbst als Gegensatz des allgemeinen [45]). Eben deshalb ist nun das Recht auch die Moralität. Denn ich kann den Gedanken der Einheit jener beyden Begriffe (substantieller und individueller Wille) nicht haben, ohne zugleich ihre Entgegensetzung auszuschließen, mithin den Gedanken derselben gleichfalls zu haben, und diese Entgegensetzung ist, wie gezeigt worden, nicht anders denkbar, als im Begriff der Moralität. Die Einheit beyder ist aber als solche gesetzt in der Sittlichkeit, worunter Hegel das Bestehen der dauernden menschlichen Verhältnisse und Ordnungen versteht, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat — die zur Natur, zu einem äußerlichen Daseyn, zur vorhandenen Welt gewordenen ethischen Bestimmungen. Die Sittlichkeit ist fürs erste Einheit des Rechts und der Moralität. Denn die Gesetze des Staats, der Familie, erscheinen eben sowohl als mein Recht (mein Wollen) wie als meine Pflicht (das mir sich entgegenstellende Sollen). Sie ist ferner die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes. Denn der von den Individuen anerkannte substantielle Wille ist hier nach seinem Inhalte selbst doch nur die Gesamtheit der Individuen; zum

45) Naturrecht §. 104.

Begriffe des Staats und der Familie gehören schon die Individuen, und auf der andern Seite erkennen diese, daß sie im Grunde nicht sie selbst sind, sondern nur die Substanz, das unpersönliche Denken, die logische Nothwendigkeit welche der Staat ist [46]). Im Staate ist daher das Gesetz zugleich von der Wahl, d. i. von der freywilligen Befolgung der Menschen abhängig, und dennoch hat es auch eine von ihrer Wahl unabhängige Existenz; es besteht nämlich ungeachtet ihrer Uebertretung immer als Regel fort. Daß, in so fern ich ein Gesetz übertreten kann, es kein gesichertes Daseyn hat, und in so fern es nicht aufgehoben werden kann (als bloßes Bestehen der Regel), keine Wahl der einzelnen Menschen besteht, kömmt nicht in Betracht; es wird doch im Begriffe des Staats beydes, das feste äußerliche Bestehen der ethischen Normen und die individuelle Freiheit, wiewohl in ganz verschiedener Beziehung, gedacht. Die Sittlichkeit ist denn das höchste Moment des Ethos, und es ist nicht mehr Aufgabe; sondern ein schon Erfülltes, es ist.

Die Vollendung des Rationalismus durch Hegel, bewährt sich auch in dieser Lehre. Bürgerliche Gesellschaft, Staat, haben sich ihm nicht wie den frühern erst nach Beobachtung des empirischen Erfolgs ergeben (Erfahrung zeigt, daß die Menschen sich ihr Recht nicht zugestehen ohne Zwangsanstalt u. s. w.); sondern rein aus der Begriffsentwicklung. Nach seinem Denkgesetze ist der Staat mit dem Begriff des Rechts schon gegeben, dieser braucht nur selbst untersucht zu werden,

---

46) Encykl. §. 514. Dieses Bewußtseyn, nur die Substanz zu seyn, hat freylich nur der Philosoph als klare Erkenntniß; aber ein jeder ist davon durchdrungen, indem sein Gefühl gehorchen zu müssen, eben nichts anderes ist, als dieses Bewußtseyn.

um ihn zu finden. Nicht weil die Menschen in dieser Weise zu handeln pflegen, und damit sie in jener Weise handeln mögen, ist er nöthig; sondern er ist nothwendig, weil das leere Seyn den Begriff der Natur, des Menschen, des Rechts und so auch den des Staats eben so enthält, wie das Dreyeck drey Winkel [47].

Dies sind die drey Momente des objektiven Geistes im Ganzen. Jedes einzelne fällt wieder für sich gleicher Bewegung anheim. So ist das Recht auch sein Gegentheil: Unrecht Verbrechen, und ihre Einheit: Prozeß und Strafe. Die Sittlichkeit ist Familie, sie ist ihr Entgegengesetztes: mehrere Familien, bürgerliche Gesellschaft und die Einheit derselben: der Staat. Der Staat ist andere Staaten und Völker und ihre Einheit: die Weltgeschichte. Die Logik, in so fern sie die Geschichte ist, ist der Weltgeist; auch diese ist daher nichts anderes als das Gesetz der drey Momente. Diese Einheit der vielen Völker, der Weltgeist ist zuerst blos allgemeiner übermenschlicher Wille, den menschlichen ausschließend und nicht in seinem eignen Begriff enthaltend; das ist der orientalische Despotismus, die Theokratie. Denn im Begriffe Gottes sind die Menschen nicht enthalten. Der substantielle Wille ist hier personificirt. — Sofort setzt sich dieser substantielle Wille sich selbst als menschlichen entgegen, dies kömmt nach der griechischen Uebergangsstufe zur Entschiedenheit in der römischen Welt. Diese enthält eine feste, dem individuellen entzogene Ordnung, gleichviel welchen Inhalts, und das Festhalten an ihr, die patrizische Gesinnung auf der einen Seite, und auf der andern Seite ein Anstreben gegen dieselbe aus eigenen

47) Naturrecht §. 31.

(gleichviel welchen) Zwecken des Individuums, die plebejische Gesinnung. Diese beyden Begriffe so als widerstreitende, sich nicht gegenseitig enthaltende gegenüber zu stellen, ist die welthistorische Aufgabe des römischen Reichs. Nun fehlt aber noch das spekulative Moment, in welchem das gegenseitige Sichaufheben und Ineinanderspielen dieser beyden Begriffe als das allein Wahre bestehen bleibt. Dies ist vollendet in den neuern Staaten, in welchen fürs erste eine feste Architektonik von Gesetzen besteht, und zwar so, daß alle Bestimmungen der Logik, also die ganze substantielle Vernunft in ihnen dargestellt ist, z. B. die Bestimmung der Einheit in der monarchischen Herrschaft, die der Vielheit in der Volksvertretung; fürs andere aber der hier herrschende übermenschliche Wille, nämlich der Begriff des Staates, nicht wie der Gott des Orients die Menschen außer sich hat, sondern in sich enthält, so daß im Begriffe des neuern Staates die Menschen nicht ohne jene Architektonik von Gesetzen; aber auch diese Architektonik nicht, ohne in ihrem Inhalt und Begriff die Menschen zu enthalten, gedacht werden können, ebenso wie im Begriffe des Werdens das Seyn nicht gedacht werden kann ohne das Nichts und umgekehrt [48]). Daß diese stufenmäßige Entfaltung, welche das unpersönliche Denken ist, nun eben so wie sie ist auch ein Persönliches, d. h. blos von einer Person Gewußtes, werde, ist der noch übrige Schritt des Gottes. Er geschieht zuerst zwar in Kunst und Religion, wo aber durch die Befangenheit

---

48) Eine Construktion der Weltgeschichte in der Weise Schellings s. ob. Buch 4. Note 20. Nur daß dort einzelne Züge entworfen sind, hier ein vollständiges Schema mit dem Anspruche den Weltgeist erschöpft zu haben gegeben, und dafür auch jeder Schein von Lebendigkeit untergegangen ist.

in der Materie und Subjektivität die wahre Beschaffenheit des sich entfaltenden Gottes noch nicht erkannt ist. Was das religiöse Gemüth anbetet, ist nämlich in Wahrheit nichts anders als diese Architektonik von Vernunftbestimmungen, die sich im Recht und Staat darstellt, welche es aber in seiner Beschränktheit mit ganz andern Vorstellungen, z. B. Person Gottes, Liebe, Vorsehung überkleidet. Dieser Schritt vollendet sich daher erst in der Philosophie. Denn sie ist die völlig verwirklichte und sich gerade als das, was sie ist, denkende Logik [49]. Die Philosophie ist also das Höchste, Gott in seiner höchsten Stufe. Ganz im Gegensatze mit Platon, welchem die Idee, das Gute, der Gott, etwas ist außer dem Wissen und eine größere Herrlichkeit besitzt als dieses.

Daß der Charakter dieses Naturrechts ganz anderer Art seyn muß, als der des früheren, ist einleuchtend. Vordem beschäftigte man sich mit der Frage, was man um das Rechte zu treffen wählen solle, in der Voraussetzung, daß man durch eigene Thätigkeit den höhern Willen zu vollbringen habe, und ihn zu diesem Zwecke durch Nachdenken zu erkennen suchen müsse. Bey Hegel hingegen verwirklicht sich der Gott, wie es in seiner logischen Bewegung liegt, von selbst. Es darf niemand darum besorgt seyn, daß das Rechte geschehe; das Wissen hat blos den Zweck, einzusehen, was ohne dies geschieht, es folgt dem Handeln, das eben damit ein unfreyes wird, nach, statt ihm vorauszugehen. Das, was seyn soll (das Vernünftige, Nothwendige) ist, es als ein Nothwendiges zu begreifen, ist die einzige Aufgabe. Dieses ist die Ansicht, welche

49) Encykl. §. 574. Naturrecht am Schluß.

der objektive Rationalismus haben muß, wie schon oben bey der Darstellung Spinozas gezeigt worden ist.

Die Erschleichung, welche der dialektischen Methode zur Last fällt, trifft natürlich auch die ganze Durchführung derselben durch das Naturrecht; denn es geschieht auch kein Schritt ohne sie. Es ist unwahr, daß ein Institut das Bestehen des ihm entgegengesetzten fordert, und was als die Einheit der Gegensätze ausgegeben wird, ist im besten Falle nicht blos diese, sondern noch etwas außer ihr, was von dem Gange des Systems nicht berührt wird. Familie, welche die Anordnung des Verhältnisses der Fortpflanzung enthält, ist dadurch, alles übrige zugestanden, doch noch etwas anderes als blos das Produkt der Begriffe: Einheit und Entgegensetzung einer ethischen Nothwendigkeit und des einzelnen Willens; denn sonst müßte ja auch jenes Verhältniß in diesen Faktoren enthalten seyn. Es sind aber blos diese Begriffe, welche in der systematischen Entwicklung das Wesen der Familie ergeben und vollständig bilden müssen. Diese Erschleichung ist immer in der spätern Stufen schwerer nachzuweisen als in der frühern, weil hier schon ein größerer Vorrath solcher falschen Gewinnste daliegt, von welchen dann der neue wieder unterschieden werden müßte. Durch solche stets weiter sich ausbreitende Usurpation von Gedanken und Realitäten mittelst ihrer Beziehung auf den vorhandenen Stoff, entsteht denn das Wort, das in Erstaunen setzt: daß das Denken von seinen leersten Anfängen sich zu Gestaltungen emporarbeitet, in denen von Macht und Herrlichkeit, von Wille und That, Gefühl und Liebe die Rede ist. Dies ist aber nur die Wiederkehr des altrationalistischen Verfahrens in einer neuen Gestalt. Es wird auch hier

alles aus der gewöhnlichen Erfahrung entnommen, und weil es die Form der Dialektik nicht ausschließt, dafür ausgegeben, als sey es von ihr hervorgebracht, mit Nothwendigkeit in ihr enthalten. Wie im alten Naturrecht alles, was gerade folgen soll — sey es weil es besonders gewünscht wird oder weil die Wirklichkeit es fordert — dadurch bewiesen wird, daß es sich nicht widerspricht; so im Naturrechte Hegels, dadurch, daß die Funktion des Entgegensetzens und Verbindens in ihm vorkömmt. In Wahrheit ist aber der ganze eigene redlich gewonnene Inhalt des frühern Naturrechts nur der: „das sich selbst Widersprechende ist nicht;“ und des Hegelischen: „es giebt einander widersprechende Dinge und eine Verbindung derselben.“ Was nun dort dasjenige selbst ist, welches sich nicht widerspricht, oder hier, welche sich entgegengesetzte Dinge denn wirklich bestehen, davon zu reden, hat weder das eine noch das andere die Mittel. Soll aber etwas Bestimmtes gefolgert werden, wo wirklich nichts Bestimmtes folgt, so hängt es natürlich vom Belieben ab, was man folgert. Daher ist auch im Naturrecht Hegels, wie im ältern, ja noch mehr, die Willkühr herrschend. Hegel macht Kant den Vorwurf, daß aus seinem blos formalen Gesetze sich eben sowohl Gütergemeinschaft als Eigenthum folgern läßt; dasselbe gilt in noch höherem Grade von Hegels formaler Bewegung. Warum z. B. ist das dialektische Moment von Recht das Unrecht und Verbrechen, nicht das Recht eines andern; dagegen das dialektische Moment von Familie, von Staat, nicht Unfamilie, Unstaat, sondern mehrere Familien, andere Staaten? Vollkommen der dialektischen Methode entsprechend wäre es, wenn man statt des Fortgangs, welchen Hegel gewählt hat, folgenden substituirte: Das

Andere des Staats ist der Unstaat, das ist etwa eine Räuberbande. Man hätte damit die Nothwendigkeit auch dieses Begriffs und dieser Sache in der Weltordnung dargethan, und das ist ja unerläßlich; denn das Moment des Verbrechens als Gegensatz des Rechts, enthält noch gar nicht diese vernünftige Architektonik des Verbrechens. Nun wäre das spekulative Moment für Staat und Räuberbande zu suchen, und als solches stellt sich dar — der Raubstaat. Der Raubstaat kann ohne jene beyden Begriffe nicht gedacht werden; in seinem Gedanken spielen die Gedanken des Staats und der Räuberbande unaufhaltsam in einander, sie gehen stets eines in das andere über. Raubstaat ist daher die Einheit von Staat und Bande und somit das Wahre an beyden, wie nach Hegel die Strafe, die Einheit von Recht und Verbrechen, und somit das Wahre an beyden ist.

Wo immer ein Denkgesetz, wie hier das dialektische, als das positiv erzeugende gilt, da ist Steifheit unvermeidlich, die Dinge können nur in der Richtung in Betracht kommen, welche der logische Zug fordert; der Reichthum der Beziehungen, welchen jedes Lebendige nach allen Seiten hin hat, in welchem es sich wechselseitig durchdringt, geht für die Wissenschaft verloren. Daher sind bey Hegel die verschiedenen Momente des objektiven Geistes jedes auf seiner Stufe abgethan. Das subjektive Recht, die Moral haben als solche aufgehört, wenn man zur Stufe der Familie und des Staats gelangt ist, als wenn nicht für die Familie und den Staat im Ganzen selbst wieder — außer ihrer bestehenden Architektonik — eine Moralität in Hegels Sinne bestände, d. i. eine noch nicht zur Existenz gekommene, sondern erst zu erfüllende und zwar von und ihm selbst zu erfüllende ethische

Aufgabe. Nach ihm fordert aber das Ethos in der Stufe des Staates blos daß ein anderer Staat mit anderem Charakter bestehe, und dieses ist nie ein Sollen, sondern immer schon verwirklicht. — — Durch dieselbe Ungelenkigkeit erhellt es nicht, in welchem unmittelbaren Zusammenhang das später nach Mittelstufen Produzirte mit dem früheren steht, oder daß überhaupt in einem. Man kann fragen: Warum lehnen sich die im Prozeß des Willens (Ethik) gefundenen Institute des Eigenthums, der Ehe, des Staats auf die physischen Bedürfnisse der Ernährung, Fortpflanzung, des Schutzes? Oder wie ist folgendes einzusehen: In dem früheren Abschnitte ergiebt sich das Verhältniß von Ursache und Wirkung, der nothwendige Causalnexus der Begebenheiten [50]; in dem spätern nun erscheinen alle Ereignisse als die logischen Folgen des Ganges der Weltgeschichte. Wie kömmt es nun, daß der logische und daß der Causalzusammenhang dasselbe Produkt geben? Es fordert z. B. der Begriff der Schönheit, daß die Griechen als Repräsentanten desselben in mannigfache Stämme zerfallen [51]); wie kömmt es nun, daß die Fortpflanzung der Urväter und die durch äußere Ereignisse und Bedürfniß bestimmten Wanderungen nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, gleichfalls in sich selbst richtig, gerade bey dieser Nation diese Mannigfaltigkeit von Stämmen hervorgebracht haben? Oder wenn man der französischen Revolution, die eintreten mußte, weil die Momente des Willens sie logisch enthalten, nachrechnet, wie sie nach dem Causalnexus aller vorausgegangenen Begebenheiten, aller Motive

---

50) Encykl. §. 153.

51) Naturrecht §. 356.

der Einzelnen, aller zufälligen Ereignisse sich ergeben hat — wie kömmt es, daß auch hier die Rechnung richtig sich findet? Warum begegnet es nicht einmal, daß entweder eine ungeladene Flinte losgeht, um die logische Folge zu befriedigen, oder umgekehrt ein Oranien, den die Idee erschießen lassen muß, leben bleibt, weil gerade das Pulver feucht geworden ist? Wodurch hat der logische Prozeß über den Causalnexus die Herrschaft?

Ist der Gang dieses Naturrechts nur die Durchführung der falschen Methode; so zeigt sein Inhalt nur die Wiederkehr jener einen Unwahrheit, die leeren Gedankenbezeichnungen als Reelles zu betrachten.

Daher ist das andere Element der sittlichen Welt außer dem menschlichen Willen — der übermenschliche Wille — bey Hegel das reinste Abstraktum, die bloße Negation des menschlichen. Er kann selbst keinen Inhalt haben; sondern erhält ihn erst, nachdem ein menschlicher da ist, den er aufheben kann. Dieser übermenschliche Wille ist in einem Momente eine inhaltslose Aufgabe, im andern ein Institut, im dritten eine Begebenheit, im vierten die Vorstellung der Person Gottes u. s. w. und doch immer dasselbe, nämlich er hat immer das Kriterium: nicht Mensch zu seyn und eine Beziehung zum Menschen zu haben.

Daher wird ferner keinem Institute vergönnt, es selbst zu seyn, um seines eigenen Inhalts willen Daseyn zu haben; nur seine einseitige, äußerliche Beziehung zu einem andern, sein schematisches Verhältniß nach jener Dialektik gibt ihm Existenz und Bedeutung. Die Moralität kann nach Hegel ihr Wesen und ihren Zweck nicht darin haben, daß ihre Gebothe erfüllt werden; sondern daß sie als Aufgaben

bestehen. Die Familie, der Staat, haben nur darin ihre Bedeutung, daß vorher der Gott sich als Wollen, sodann als Sollen gesetzt hat, und nur ein Drittes dialektisch nöthig ist, in welchem beyde gedacht werden müssen. Die Figur, welche herauskömmt, wenn man Recht, Moralität und Staat nicht in ihrem ganzen erfüllten Daseyn betrachtet; sondern blos in der einen abstrakten Beziehung, daß im Rechte eine Uebereinstimmung des Ethos mit meinem Willen, in der Moralität eine Entgegensetzung und im Staate beydes (wiewohl nicht einmal in derselben Beziehung) gedacht werden muß — diese Figur ist die alleinige Ursache seines Daseyns, und sein Inhalt selbst soll nur durch sie bestimmt seyn. In ähnlicher Weise hält eine andere Philosophie die Zahlenverhältnisse, in welchen die Dinge sich gegeneinander befinden, für die Ursache und das innerste Wesen derselben. So könnte man annehmen, daß nur die verschiedenen Figuren, welche nach neuern Entdeckungen von den tönenden Körpern durch ihre Schwingungen gebildet werden, die wahre Bedeutung eines großen Musikstücks seyen. Eine natürliche Folge ist es, daß alle diejenigen, welche die Institute und Begebenheiten selbst für etwas halten, und der Erforschung ihres eigenthümlichen Wesens obliegen, und sich daher nicht mit dem leeren Spiel beschäftigen, blos jene Kategorien in ihnen herauszufinden, z. B. Savigny, Neander u. s. w., von dieser Schule gering geschätzt werden. Es soll gar nicht geläugnet werden, daß dergleichen logische Figuren so wie Zahlenverhältnisse wirklich sich durch die Institute und Begebenheiten der sittlichen Welt hindurchziehen. Das aber ist die Schönheit der Schöpfung, daß jedes Erzeugniß unzählige Seiten zugleich erfüllt, daß das neu und frey Geschaffene in einem wiederkeh-

renden Gange, gleich als wäre es unvermeidlich, an das Gegebene sich anreiht. Dieses Vorbild hat sich die Kunst genommen, darum schreitet die freye Dichtung in gesetzmäßigem Rythmus fort. Allein wer möchte den Inhalt der Dichtung aus Versmaas und Reim ableiten? und dann mögte der Rythmus der Welt ein höherer und reicherer seyn, als die Figur der drey Momente oder die Tetras. Man kann nicht vermuthen, daß der Künstler, der allein die wahre Meisterschaft über seinen Stoff besitzt, mit solch dürftiger Monotonie sich begnügt habe.

Die Dissonanz, welche nur zu reell die Welt durchschneidet, erscheint hier blos als abstrakte, und findet auch in der Abstraktion ihre Lösung. Nicht daß wir, die bestimmten Menschen im bestimmten Falle anders wollen als wir sollen, wie der Apostel sagt: „ich thue nicht das ich will; sondern das ich hasse, das thue ich,“ daß alles Daseyn auf einen Zustand der Vollendung hinweist, den es zu erringen im Schweiße des Angesichts vergeblich sich abmüht — nicht dieses ist die Dissonanz der sittlichen Ordnung nach Hegel. Sondern daß das Wollen und das Sollen überhaupt existiren, daß es zwey solche Vorstellungen giebt. Wie kann nämlich Vernunft, dieses unbestimmte Eine, Wollen und doch auch Sollen seyn, und sie muß doch beydes seyn, da alles nur sie ist? Dieser Dissonanz liegt die tiefere unter, daß wir getrennt sind von Gott, und ein anderes Wollen und Streben haben als das seinige ist. Auch dieser Widerspruch der That ist bey Hegel zu dem logischen geworden, daß ein Mensch, eine Persönlichkeit, besteht, und die Vernunft (Gott) doch das unpersönliche allgemeine Denken ist — wie es einer aus dieser Schule entschieden ausdrückt: daß ein Ich besteht ist die Sünde. — — Wie diese Philosophie da den Widerspruch findet, wo er nicht besteht,

nämlich darin, daß es verschiedene Vorstellungen gibt; so findet sie auch die Lösung da, wo sie nicht ist, darin, daß die verschiedenen Vorstellungen in einer dritten verbunden werden können. Die ganze Menschheit harrt auf Wiederherstellung jenes Zustandes, in welchem menschliches und göttliches Daseyn sich im Einklang finden. Wir haben als Christen die Zuversicht, daß einst der Tag vollendeter Erlösung kommen werde. Dann wird unsere Natur geläutert seyn, daß wir nichts wollen was wir nicht sollen, und wir werden alles dürfen was wir wollen. Wie wir unserm Wesen nach aus Gott geboren sind, werden wir auch unserm Handeln nach in Wille und That aus ihm seyn. Dieses ist der Zustand, dessen Eintreten zwar, wer den Glauben nicht hat, bezweifeln kann; den er aber doch als die allein wahrhafte Lösung anerkennen muß. Bey Hegel hingegen ist die Einheit des Gottes (des unpersönlichen Denkens) und des Menschen, des Sollens und des Wollens wieder darin, daß irgend ein neuer Begriff gefunden werde, in welchem alle diese nothwendig gedacht werden müssen, und daher der eine in den andern hinüber spielt. Der Begriff des Staats ist nicht denkbar ohne Wollen und Sollen und Dürfen, nicht ohne den Gedanken eines Allgemeinen Nothwendigen und einzelner Menschen, und keine dieser Vorstellungen ist in seinem Begriffe ohne die andere denkbar; also ist der Staat die Lösung der Widersprüche. Daß die einzelnen Menschen oft ein ganz anderes wollen, als der Staat will, daß jedem Menschen noch viel Wollen, Dürfen und Sollen übrig bleibt, was nicht vom Staate erfüllt und bestimmt ist, darauf kömmt nichts an; genug daß ein Institut besteht, in dessen Vorstellung alle diese andern Vorstellungen nothwendig vorkommen. Allein daß ich ein Theil der Schöpf-

ung bin, und daher sie zu meinem Begriffe gehört, wie ich zu dem ihrigen; ist kein Trost dafür, daß ich leide, krank bin, sterbe. So auch wenn Vernunft, indem sie sich zum logischen Gebäude des Staats macht, die Menschen als ein nothwendiges Material enthält, ist dieses keine Versöhnung des Schmerzes, daß das Daseyn der Menschen ein anderes ist als das ewige sie beherrschende (welches in Wahrheit nicht der Staat ist), oder auch nur dafür, daß ihr Wollen und Begehren oft und gewöhnlich ein anderes ist, als dieses verständige Gebäude, der Staat, selbst. Kein menschliches Gemüth, welches weiß was es will, und nicht die „Eitelkeit eines besondern Wissens" höher anschlägt als die von allen gewollte Seligkeit, wird mit dieser Lösung sich beruhigen. Wenn daher Hegel sich rühmt, jene allgemeine ersehnte Erlösung nicht mehr als Jenseits zu haben, sondern sie zum Diesseits gemacht, sie in die Gegenwart hereingezogen zu haben, so kann man ihm nur gestehen, daß, wenn er überhaupt Recht hätte, er uns wohl die Aussicht auf das kommende Heil geraubt; aber keineswegs, daß er uns ein gegenwärtiges bereitet oder auch nur gezeigt habe.

Sind die Gedankenbestimmungen als das allein Seyende erklärt, so hat Persönlichkeit wie ein abgeleitetes so auch ein untergeordnetes Daseyn, sie ist nur Mittel, um jene Denkverhältnisse zu verwirklichen. Daher geht durch das ganze System das Interesse und der Vorzug der Unpersönlichkeit, diese ist es, was da seyn soll, was die Persönlichkeit nur als vorübergehendes Moment sich gegenüber setzt, blos um sie wieder aufheben zu können [52]). So wird Glückseligkeit verdammt [53]), Unsterblichkeit aufgegeben; denn das Fortbestehen des Allgemeinen, der Welt, der wir als Theil angehören, möchte niemand für seine eigene Unsterblichkeit halten. Nicht wo das

Individuum wählen kann, ist Freyheit; sondern wo es nicht wählen kann, wo eine Regel ohne seinen Willen verwirklicht ist, das Denkgesetz soll frey (d. i. seine Existenz nicht von Menschen abhängig) seyn, und nicht der Mensch. Nicht die Menschen handeln in der Geschichte, wie unsere bisherigen Geschichtschreiber wähnten; sondern das logische Gesetz der drey Momente. Die unlautern Absichten und Motive der scheinbar Handelnden schmälern daher ihren Glanz nicht; wenn nur durch sie das von dem Gesetze Geforderte ausgeführt wird. Daher werden die, welche solche subjektive Flecken als Flecken betrachten, psychologische Kammerdiener genannt (die meisten freylich mit Recht), scheinbar als würde hier menschliche Größe in Schutz genommen, in der That, weil sie geläugnet ist, der Mensch als ein zwar bewußtes aber nicht aus eigener Bestimmung handelndes Organ des logischen Prozesses betrachtet wird [54]. Nicht der Mensch weiß sich in der Familie, dem Staate, in der Philosophie, in Gott und der lebendige Gott in ihm; sondern das System der Denkbestimmungen, der Gedanke der Familie, des Staats u. s. f. wissen sich im Menschen, wie man etwa sagen könnte: der Spiegel beschaut sich im Menschen. Es ist der Zweck der rechtlichen Institute nicht, Persönlichkeit, sey es menschliche oder göttliche zu befriedigen, sondern im Gegentheil sie aufzuheben; nur zu dem Ende, sie wieder negiren zu können, um sich dadurch einen Inhalt geben zu können, hat Vernunft die Menschen gesetzt. Hier ist es auch gar nicht die That, worin die Erfüllung des Ethos besteht; sondern ein bloses Daseyn, indem es in Instituten und Regeln ausgedrückt ist, die sich

54) Naturrecht S. 121.

selbst nicht wissen, die von den Menschen verletzt werden; aber doch im Allgemeinen als Regeln und Institute unaufhörlich bestehen. Der schlechteste Staat ist demnach eine höhere Erscheinung, als der vollendetste Mensch; denn sein Begriff enthält eine reichere Entfaltung der Vorstellungen des Allgemeinen und Besondern. Daß das logische Gesetz der drey Momente (der Gott in seiner Intension) nun auch alles, was es enthält, auseinander breite, und man endlich wisse (Philosophie) daß die ganze Fülle der Gestalten nichts ist als jenes Gesetz, oder genauer ausgedrückt, daß das Gesetz selbst solches von sich wisse — das ist das letzte Ziel der Dinge. Hegels Lehre sagt dem Hungernden und Dürstenden, wenn er sich sättigt und labt: „nicht deine Erquickung will der Weltgeist!" Sie sagt dem Liebenden, dem Begeisterten, dem Andächtigen: „nicht dein Gefühl, deine Erhebung, deine Seligkeit will der Weltgeist! Sondern in diesen Vorgängen und Empfindungen ist die Bewegung des Entgegensetzens und Verbindens auf die mannigfachste und entwickeltste Weise ausgedrückt, und das sollen sie, das ist ihre Wahrheit!" — Es ist wahr, daß wir Vielen nur das wahrhaft sind, was wir für das Eine sind. Aber dieses Eine ist Gott, er ist ein bestimmter, der er ist, schon in sich selbst wahr, und wir sind etwas Wahres für ihn, und sind bleibend. Allein nach Hegel ist dieses Eine die leere Unbestimmtheit. Es ist selbst nichts, und wir sind nichts für es, als seine Unwahrheit, die am Ende auch als solche zu erkennen es zu seinem einzigen Ziele hat.

Zwar hat die Persönlichkeit scheinbar eine große Bedeutung in diesem Systeme, sie ist ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des Weltgesetzes, und das Christenthum selbst wird deswegen belobt, daß es das Recht der Individualität

gesichert habe. Allein eine Persönlichkeit, die nur durch einen logischen Prozeß, und daher auch zuletzt nur für ihn da ist, besteht nicht wahrhaft als Persönlichkeit. Deswegen ist es wieder nicht auf die reelle bestimmte Persönlichkeit abgesehen, auf mich und dich und ihn; sondern auf Persönlichkeit in abstrakto, die ein ewiges Moment ist, wie der Gedanke des Allgemeinen selbst. Diese wird verwirklicht, so lange es Menschen giebt; wenn immerhin die Individuen und die Geschlechter wechseln, diese stirbt nie. Die vielen Menschen im Staate haben ihr Recht vertreten zu werden, deswegen sind Repräsentativ-Verfassungen vernünftig nothwendig; aber nicht damit A und B und C, alle die da wirklich leben, vertreten sind, sondern damit die Kategorie der Vielheit ihr äußerliches Organ habe. Daß wir öfters unser Recht im Staate nicht erhalten, ist keine Unvollendung unserer Staaten. Unser Recht ist uns ja in abstrakto garantirt, es ist die Anerkennung des Rechts der einzelnen Menschen in den bleibenden Gesetzen ausgesprochen und durch die Rechtsübung und ihr Bekenntniß dargestellt; die Vernünftigkeit unserer Staaten läßt daher auch gar nichts zu wünschen übrig. Das Verhältniß von A und B in der Sache X ist ja nur ein zufälliges, auf dessen gerechter oder ungerechter Behandlung für sich selbst nichts ankommen kann; im Gegentheil es ist sogar vernünftig nothwendig, daß die Vernunft auch Zufälliges, als ihr Gegensatz, sey, mithin nicht jede Sache gerecht entschieden werde. Aristoteles warf die Frage auf, ob gute Gesetze oder gute Regenten besser seyen. Seine Untersuchung ist durch den Maaßstab geleitet, in welchem Falle die einzelnen Verhältnisse besser entschieden werden; auf diese bestimmten also ist es bey ihm abgesehen. Bey Hegel fällt schon diese Frage weg; denn auf die bestimm-

ten Verhältnisse und betheiligten Personen für sich selbst kömmt gar nichts an.

Hegel wird entschieden der Vorwurf des Pantheismus gemacht; dagegen erklärt nun Hegel eben so unausgesetzt, daß dieser Vorwurf ungegründet, ja daß er unsinnig sey [55]). Der Angriff ist so oft behauptet und so oft geläugnet, daß Wiederholung desselben schon abgeschmackt erscheint, und so würde diese Philosophie das Feld behaupten, als hätte sie die, welche solches gegen sie geltend machen, wohl übersehen, sey aber selbst von ihnen nie verstanden worden. Es muß daher beydes untersucht werden, was mit dem Vorwurf und was mit der Widerlegung gemeint ist. Der Vorwurf geht keineswegs darauf, wie Hegel es deutet, daß nichts außer Gott ist, alle Dinge aus ihm und in ihm sind; das wird, je gläubiger einer ist, er auch um so lieber zugestehen. Sondern der Vorwurf gilt der Unpersönlichkeit Gottes: daß Gott in den philosophischen Systemen das All ist, wird nicht getadelt; sondern daß er nur das All ist. Sie unterscheiden zwar den Gott von den Dingen; die Substanz als solche ist nicht die der Affektionen, der Begriff des Allgemeinen ist in jedem Dinge; aber die Dinge sind nicht der Begriff des Allgemeinen. Allein Gott ist so nur durch die Abstraktion von seinen Affektionen geschieden: reell und in der That ist ihm kein Daseyn außer ihnen gelassen. Der Philosoph unterscheidet ihn von der Welt; aber er unterscheidet sich nicht selbst von ihr, er ist sich nirgend bewußt: „hier bin ich Gott, ohne daß ich ein bestimmtes Geschöpf bin,“ da er sich überhaupt als Gott nicht bewußt ist. Diesen Vorwurf läßt nun Hegel gewissermaßen gegen die frühern Pantheisten,

55) Encykl. §. 50 und §. 573.

namentlich Spinoza, gelten, aber nicht gegen sein eigenes System, aus dem Grunde, weil jene bey der Bestimmung Gottes als der Substanz stehen bleiben, er aber ihn zu der des Geistes hinaufführt. So glaubt Hegel die Persönlichkeit Gottes gerettet und den Vorwurf des Pantheismus beseitigt zu haben. Nun ist aber dieser Geist, welcher die letzte Stufe des Gottes ist, nur insofern persönlich, als er endlicher Geist, Bewußtseyn der Menschen ist. Die Persönlichkeit Gottes besteht also nach Hegel darin, daß zu dem All der Dinge, welches Gott ist, unter anderem auch persönliche Wesen gehören. Die Thatsache zeigt auch, daß hier wirklich die gefürchteten Folgen des Pantheismus eintreten. Der Gott, welcher alles ist, und außer diesem allen nichts ist, ist eben so gut auch das Böse. Daher sind Verbrechen und Sünde in diesem Systeme nothwendig sich ergebende und nothwendig wieder aufzuhebende Momente, durchaus nicht in anderer Art, als Natur, ja als Recht, Moralität, Religion selbst. Als vergängliche sind sie alle nothwendig, auch das Verbrechen; als bleibende alle unwahr; auch die Religion. Nur das eine bleibt: die dialektische Bewegung und das Wissen, daß nur sie ist, die Philosophie. Nur zwischen dieser und allem andern, dem Vergänglichen, besteht ein wesentlicher Unterschied; sonst keiner. In einem ganz andern Sinne als Hegel den Satz: „was wirkist, das ist vernünftig," an die Spitze seines Naturrechts stellt, müßte er in Wahrheit ihn anerkennen:

„Gerecht ist, was aus der leersten Denkbestimmung nach „dem Gesetz der drey Momente sich ergiebt — alles was „denkbar ist." (Im Grunde freylich gar nichts).

Es soll nun schließlich noch das Verhältniß der Philosophie Hegels zur christlichen Lehre aufgeklärt werden, mit welcher völlig in Uebereinstimmung zu seyn, er mit so großem Nachdrucke behauptet, damit durch die Autorität des öffentlichen Glaubens die Wahrheit seiner eigenen Lehre befestigt werde.

Daß die Religion nach Hegel nicht wissen kann, wie Philosophie sich zu ihr verhält, sondern nur die Philosophie weiß, wie es sich mit der Religion verhält, versteht sich von selbst [56]), denn die Religion ist ja nur der, als solcher unwahre Durchgangspunkt, durch welchen Gott zuletzt dazu kömmt, Philosophie zu seyn, wo er also erst einsehen kann, was er mit seinen frühern Stufen eigentlich wollte. So darf man sich denn nicht wundern, wenn etwas als christliche Lehre ausgegeben wird, was kein Christ, ja kein Mensch nur der Beachtung werth, viel weniger für den Inhalt seines Glaubens hält, und dagegen das als unwahre Form aufgegeben wird, was gerade jeder Gläubige als das Wesentliche verehrt. Um einzusehen daß Hegels Ansicht die christliche ist, kömmt es allein auf den Unterschied des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes" [57]). Der Unterschied dieser Formen besteht aber darin: Das allgemeine Denken sagt: ich bin niemals du, er, es. Und Hegels Denken sagt: ich bin du und er, Gott ist zuerst nur Es, dann wird er ich und du, und wir alle, und ist dabey immer als Gott auch nur Es. Hegels Philosophie hat so die Mittel, das Tiefste des Christenthums, die Dreyeinigkeit zu fassen [58]).

---

56) Encykl. S. 520. 57) Encykl. S. 518. 58) Encykl. §. 566. ff.

Nämlich Gott ist erstens das Wesen, die Substanz in allem Daseyn; insofern ist er Gott Vater der Schöpfer. Schöpfer ist er nun freylich nur nach der unwahren Vorstellungsweise von Ursache und Wirkung überhaupt; in Wahrheit ist er in diesem ersten Momente das Abstraktum der Allgemeinheit, des Seyns, in welchem jedes bestimmte Daseyn analytisch enthalten ist. Dieses Abstraktum ist aber nach der passendsten Uebersetzung der philosophischen Sprache in die populäre so viel als: Gott Vater, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Das Prädikat „allmächtig" ist auch nicht in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, nämlich, der machen kann was er will. Der philosophische Sinn desselben ist vielmehr: der machen kann, was er muß oder bezeichnender, der seyn muß was er ist — der nichts machen kann.

Die Denkbestimmung der Allgemeinheit (Gott Vater) fordert nun ihr Entgegengesetztes, die Besonderheit und Mannigfaltigkeit d. i. die ganze Welt, die Natur, die einzelnen Menschen. Dieß ist das dialektische Moment der allgemeinen Substanz, populär ausgedrückt — das Erzeugte, der Sohn des Gottes. Das Allgemeine ist aber selbst das Besondere, dieses ist analytisch in jenem, wie bey allen Gegensätzen — darin besteht die Einheit Gottes des Vaters und des Sohnes.

Daß nun in dem ganzen Universum in jedem Ding und Gedanken die Vorstellungen des allgemeinen Wesens und der besondern Bestimmtheit zu Eins verbunden werden, in jedem Seyenden weder die Besonderheit ohne die Allgemeinheit noch umgekehrt gedacht werden kann; dieß ist die Einheit beyder, die als solche gesetzt und beurkundet ist — „der heilige Geist," der in der Welt gegenwärtig ist. Dieß ist das Mysterium der Trinität, der wahrhaft gemeinte Inhalt der symbolischen

christlichen Erzählung, welche nun ganz plan und leicht verständlich ist. Ihn so plan gemacht zu haben, ist die Folge jener großen Entdeckung Hegels, mit deren Lobe die Vorrede zu seiner Encyklopädie beynahe allein erfüllt ist [59].

Hegel macht den Bekennern der geoffenbarten Religion den Vorwurf, sie seyen vielmehr Bekenner der nicht geoffenbarten, nämlich nicht offenbaren, indem sie behaupten, daß man von Gott nichts wissen könne, er selbst aber halte an der geoffenbarten Religion, nach welcher Gott in allen seinen Momenten gewußt werde, die da annimmt, daß Gott nicht neidisch die Erkenntniß seiner vorenthalte [60]. Als wenn je ein Christ behauptet hätte, von Gott nichts zu wissen, als wenn nicht jeder diese Neidlosigkeit Gottes selbst damit anerkennt, daß er die Offenbarung durch das Evangelium glaubt,

---

59) Man darf daher Hegel fragen, was es ihm denn für ein Interesse haben könne, ob Tholuk sich blos mit dem Leiden oder auch mit der Auferstehung Christi beschäftige; denn was Tholuk unter dem einen oder dem andern versteht, ist beydes für Hegel gleich unwahr. Oder was kann es ihn interessiren, wenn Tholuk Schwierigkeiten in dem christlichen Dogma der Dreyeinigkeit findet? Was Hegel unter der Dreyeinigkeit meint, daran zu zweifeln ist wohl Tholuk so wenig als irgend einem andern Menschen je in den Sinn gekommen. Wenn Hegel übrigens der neueren Theologie den Vorwurf macht, daß sie alles in unbestimmtes Gefühl auflöse, etwa in der Art, wie neuere Philosophen es zu thun pflegen; so ist dieß im Allgemeinen völlig ungegründet. Die christliche Lehre, und mithin die Theologie ist überhaupt nicht, wie Philosophie, in neue und alte einzutheilen. Und jetzt wie ehemals gehören zwar die Gefühle der Liebe, des Glaubens, der Demuth zu ihrem Wesen; allein sie ist darum nichts weniger als gestaltlos, sie hat darum nicht minder den bestimmtesten Inhalt, nämlich die Begebenheit, die göttliche Geschichte, wie die heiligen Urkunden sie berichten, und die doch wohl nicht weniger concret ist, als die Kategorien Hegels.

60) Encyklop. S. 492.

und eine künftige vollständigere hofft. Der Unterschied des Glaubens von der Philosophie Hegels ist keineswegs der, daß der erste keine Offenbarung annimmt; sondern daß er eine freywillige, Hegel aber eine unvermeidliche annimmt. Der christliche persönliche Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. der sie gemacht hat und auch ungemacht hätte lassen können, der ist was er ist auch ohne sie — dieser, der seinen Geschöpfen die höchste Seligkeit gewähren will, theilt ihnen seine Erkenntniß mit, weil er will, nicht weil er muß, und daher auch in der Art und in dem Grade, wie er will. Dem Christen ist daher Gott nicht unbekannt; aber er kann, so lange diese freywillige Offenbarung nicht vollständig ist, sich auch nicht einbilden, daß er den ganzen Weltplan, daß er die Zukunft oder auch nur die Vergangenheit, die Ursachen und Absichten, nach welchen sich alles ereignet hat, wisse — eine Ueberzeugung, die er gerade mit denjenigen theilt, welche als eifrige und gründliche Forscher verehrt werden. Er wird aber dennoch seinen Gott für das, was er ihm schon mitgetheilt hat, als einen „neidlosen" zu verehren hinreichend Ursache haben. — — Nach Hegel aber ist die Offenbarung eine nothwendige, sie ist nicht die That Gottes, sondern sein Wesen; der Gott ist ja gar nicht, ja er kann gar nicht gedacht werden, wenn er sich nicht offenbart. Die abstrakte Substanz, sie mag wollen oder nicht, ist zugleich die, welche alle ihre Momente und Bestimmtheiten angenommen hat, außerdem wäre sie kein „logisch Reelles"; darunter gehört denn auch das Gewußtwerden in allen ihren Momenten von einem Individuum d. i. Offenbarung. So wenig als man es der Zirkelfläche danken wird, daß sie nicht blos die Totalvorstellung der Zirkelfläche, sondern auch

die einzelnen Radien, das Centrum, die Peripherie ist, so wenig kann man es diesem Gotte danken, daß er sich offenbart, d. h. daß er Gott ist, wenn anders auch die hier geoffenbarte Kenntniß des Dankens werth wäre. Das Prädikat der Neidlosigkeit kann doch offenbar dem nicht gegeben werden, der sein Geschenk nicht zurückhalten konnte, ja der erst dann erfährt, daß er es gegeben; wenn es schon gegeben ist, nämlich wenn er in das Moment der Philosophie getreten ist. Denn ohne daß er das Bewußtseyn der einzelnen Menschen geworden ist (denen er eben seine Erkenntniß gewährt), weiß dieser Gott selbst nicht einmal was er ist, ja sogar nicht, daß er ist. Ein zu seiner Offenbarung genöthigter Gott kann denn auch kein Jota zurückbehalten. Wie man zu sagen hat: er muß seyn was er ist — so auch: er muß offenbaren was er ist. Deswegen muß die Philosophie alles wissen, was Gott ist, ihrer Einsicht kann nichts verborgen bleiben; denn was sich in ihr — über die es der Gott nicht mehr hinausbringt — nicht offenbart, das ist nicht. Ein Plan Gottes, den sie nicht wüßte, wäre nur tautologisch mit einem Plan Gottes, den Gott nicht wüßte; da sie doch allein der sich wissende Gott ist. —

Es ist gerade die Periode der Philosophie unter Schelling und Hegel, von der das Schwanken, die Unklarheit und die allgemeine Verwirrung sich herschreiben. Ein tiefer, reicher Geist geht durch diese Entwicklung, der die flachen Formen älterer Denkweise von Grund aus zerstörte; aber nicht wie sie selbst leicht und bequem zu fassen ist. Es möge daher erlaubt seyn, hier noch einmal zu übersehen, was durch sie bewirkt worden ist.

Das große Motiv, welches sie bewegt, ist das christliche: Bedürfniß eines übermenschlichen Daseyns, als Einheit der Welt, und das Bedürfniß That, Freyheit, Schöpfung anzuerkennen — Objektivität und Geschichtlichkeit. Damit wurde die Unwahrheit der Abstraktion erkannt, welche nur das Ruhende, Unabänderliche zu fassen vermag. Damit wurde die Aufgabe der Philosophie von den Denkformen zum Universum erweitert. Die frühere Philosophie hatte die Welt der Vernunft gegenüber gestellt, stillschweigend Zufall in der Geschichte und Natur angenommen. Hier erscheint alles als das verständige Werk des einen Gottes, so daß Wissenschaft nicht Wissenschaft ist, wenn sie es nicht auch in diesem universalen Zusammenhang erkennt, nicht ein jedes als von dem Gotte gemacht in sich aufnimmt. Die pragmatische Ansicht, welche die Begebenheiten als das Werk willkührlicher menschlicher Absichten betrachtet, und die subjektiv- rationalistische, welche sie ignorirt, fallen zugleich. Mit dieser Aufgabe, auch in dem scheinbar und für uns Zufälligen den Sinn zu suchen, die ganze Geschichte, die ganze Schöpfung als ein großes Kunstwerk zu betrachten, verbindet sich dann die eigenthümlich geistvolle Behandlung, durch die Schelling hervorragt. Sie besteht in dem Streben, alles vom Centrum aus, wie Gott selbst es ansieht, zu betrachten. Daher die magische Gewalt seiner Darstellung, daher das Ueberraschende in den Ansichten, das Aufzeigen eines Zusammenhangs, Rythmus und einer Bedeutung, die von dem einzeln menschlichen Standpunkt aus nothwendig verschwinden müssen. Schelling sagt im Grunde von den Erscheinungen der Welt, wie Homer von seinen Helden: „so hießen sie bey den Menschen, so aber bey den unsterblichen Göttern." Dieser Zug der erhabensten Ge-

nialität, der wahrhaft göttliche Strahl, ist denn auch in den Leistungen Hegels und seiner Schule, namentlich in seinen Ansichten über Geschichte, verkümmert zwar und getrübt, aber doch nicht gänzlich erloschen; er flackert gleichsam in einzelnen Flämmchen unter dem alles überdeckenden Schutt des dürresten Formelkrams hervor. Diese Schelling'sche Erbschaft gibt ihnen das Gefühl des Reichthums und eine Seite der Ueberlegenheit über die, welche von dem Aufschwunge nicht ergriffen sind. Wie immer aber, sind die am hochmüthigsten, welche ihren Besitz nicht selbst erworben haben, und ihn nicht zu gebrauchen verstehen.

Die Ethik durchdringt das Gefühl nothwendiger Unterwerfung unter ein Höheres. Die sittlichen Pflichten, die rechtlichen Institute haben ihre Bedeutung nicht mehr ausschließlich durch ihre Folge für das Befinden der Menschen; sondern durch die ihnen innwohnende Herrlichkeit d. i. durch das, was sie für den göttlichen Geist sind, der sie nach seinem Zwecke geschaffen. Es besteht wieder wahres öffentliches Recht, die unantastbare Heiligkeit der Obrigkeit, das Bewußtseyn allgemein wahrer, von zufälliger Ueberzeugung unabhängiger ethischer Anforderungen. Dieß sind die Vorzüge, durch welche auch Hegels Naturrecht so viele würdige Männer befreundet.

Allein eine verkehrte Befriedigung vertilgte zuletzt allen Gewinn, welchen die Wahrheit des Motivs verheißen. Bey dem Ziele, das diese Richtung mit Macht anstrebt, ist sie in den alten Banden gefangen: sie macht noch immer die Anforderung logischer Nothwendigkeit. Dadurch wird jenes übermenschliche Daseyn ein unpersönliches; daß dieses dennoch zugleich handle, daß eine Geschichte sey, ist widersprechend. So muß denn Leben und That und Geschichte wieder in

einer Denkregel untergehen, und gerade die Zerstörung für das gesucht werden, was durch den neuen Umschwung erreicht werden sollte. Leben, Freyheit, Persönlichkeit und Geschichte werden nun selbst nur die Produkte der mechanischen Abwindung einer Formel. Sogar die Universalität der Wissenschaft gereicht blos zum Verderben, indem sie nun, wie sie selbst leblos ist, auch außer ihr kein Leben mehr bestehen läßt, sondern alles in ihren Stillstand und Tod hereinzieht. Die Wahrheit, daß in jedem neuen Produkte der Schöpfung die vergangenen mit eingewebt sind, wird zu der Unwahrheit, daß es im Grunde kein neues Produkt giebt, die neue Stufe, in der früheren schon enthalten, nur analytisch aus ihr herausgenommen zu werden braucht, daß keine Schöpfung, keine freye Lenkung der Dinge ist. Wenn man bey dieser Ansicht stehen bliebe, so müßte man zweifeln, ob die Ueberwindung der pragmatischen Ansicht für einen Gewinn zu halten sey. Denn wenn die Freyheit Gottes aufgegeben ist, so ist es doch immer noch trostreicher die Welt von der Freyheit der Menschen regiert zu sehen, als von dem nichts wissenden und nichts wollenden Gesetze. Es hätte nicht die Pragmatik aufgegeben werden sollen — der Zusammenhang durch That und Absicht. Nur sollte an die Stelle menschlicher Pragmatik die göttliche treten. Der objektive Rationalismus duldet dieses nicht. Daher erklärt schon Spinoza in seiner Offenheit: Gott hat nicht Verstand und Willen, und, da er behauptet, der Mensch könne nicht gegen Gott sündigen, verwahrt er sich sorgfältig gegen den Ausdruck: „göttliche Vorherbestimmung,“ als welche er nicht anerkennt. Die Ansicht Hegels ist hierin keine andere, und er sollte, um Mißverstand zu verhüten, sich nicht des Ausdrucks: „Plan der Vor-

sehung" für seinen Prozeß der Geschichte bedienen [60]). Denn das ist gerade die Eigenthümlichkeit seiner Ansicht, daß nichts vorausgesehen, sondern alles erst hinterher gewußt wird, nachdem es geschehen. Der Widerspruch dessen, was so geleistet wird, und dessen, was der mächtige Impuls fordert, daß geleistet werden soll, bewirkt denn die Selbstverwirrung und Zerstörung des Denkens, durch welche die ewigen Unterschiede nivellirt werden — die Dialektik Hegels.

Im Ethos wird jene unbedingte Unterwerfung zu der unter die leere Gedankenform. Diese, selbst unfrey, kann auch keine freye Existenz außer ihr dulden — daher Untergang des Individuums. Es ist nirgend selbst der Zweck; jener Gott will nur immer sich selbst, und den Menschen nur um seiner selbst willen. Die Steifheit der Abstraktion, welche früher den Menschen zum Egoisten gemacht hat, macht nun Gott dazu; wenn man anders diesem Abstraktum jenes Prädikat des selbstbewußten Geistes beylegen darf. Das Ethos selbst aber in seiner Vollendung besteht nun nicht mehr im freyen Handeln, in unausgesetzter schaffender That; daher es auch nie individuell werden, nie die bestimmte That fordern kann. Sondern es besteht in einer Architektonik von Denkbestimmungen, welche die festen Einrichtungen des Lebens an sich tragen. Die Sittlichkeit ist dadurch im strengsten Sinne materialisirt. Endlich ist in diesem Reiche der Gedankennothwendigkeit alles, was da seyn soll und kann, auch wirklich da. Denn wo Freyheit besteht, daß das, was seyn sollte, nicht wirklich bestände, da könnte nicht alles das Erzeugniß des nothwendigen Prozesses seyn. So muß dieser Zustand

60) Encyklop. S. 492.

der Welt als das was seyn soll, als die Verwirklichung alles Hohen gelten, die Aussicht auf Seligkeit, auf eine überschwengliche Herrlichkeit jenseits der Wirklichkeit, die nicht aus Gedankenbestimmungen gemacht, aus dem Seyn analytisch herausgenommen werden kann, fällt zusammen, und die Einsicht in diesen trocknen Mechanismus ist die einzige Entschädigung für ihren Verlust. Dazu kömmt aber der Wahn, jene Probleme gelöst zu haben, welche bis jetzt der Vorsehung zu verhüllen gefallen hat, die menschliche Freyheit und ihr Verhältniß zum ewig beschlossenen Weltplan und ähnliche; indem das Verfahren des Gedankens, wie er diese Vorstellungen bildet und die Frage aufwirft, für die Lösung; die Kenntniß der logischen Figur, in welcher die Sache erscheint, für das Wesen der Sache selbst consequent gehalten wird.

Das System Schellings war in doppelter Weise bestimmt, die Welt vom Rationalismus zu heilen: einmal dadurch, daß es selbst die Keime lebendiger, geschichtlicher Anschauung immer mehr entfaltete; dann aber, indem es den Rationalismus in dem System Hegels auf seine höchste Stufe hinauftrieb. "Denn, wie Göthe sagt, wer seinen Irrthum nur kostet, hält lange damit Haus, und freut sich dessen als eines seltenen Glücks; aber wer ihn ganz erschöpft, der muß ihn kennen lernen, wenn er nicht wahnsinnig ist."

Dritter Abschnitt.

Resultate für Philosophie überhaupt.

Erstes Kapitel.

Spekulative Philosophie und Dialektik.

Das Eine in dem Vielen und Wandelbaren — in unsern Zuständen — in der Welt — Untersuchung über das Wesen der Einheit und des Systems. — Anwendung auf Ethos und Recht. — Das Band zwischen dem Einen und Vielen. — Das positive Erkenntniß-Vermögen — spekulative Philosophie. — Dialektik — Platon, Hegel, Kant. — Werth der Dialektik. — Hegels Gebrauch der Dialektik. —

Seit Fichte spricht sich in der Philosophie das Streben aus, spekulative Philosophie zu seyn. Schon der Anfang zeigt, daß dieses mit dem thätigen Prinzipe, als welches Fichte zuerst aufgenommen, zusammenhängen müsse. Zugleich mit diesem Bestreben ist auch der hohe Werth der Dialektik, die Platon als die schwierigste und höchste Wissenschaft darstellt, wieder erkannt, und das System Hegels ist ausschließlich auf sie gebaut. Es ist daher zu sehen, was denn eigentlich der Drang ist, welcher dazu führte, und, da diese Dialektik nicht befriedigt, welches wahrhaft spekulative Philosophie, welches wahre Dialektik ist, und wie dazu die jetzt angenommenen sich verhalten. Nun sey es mir aber erlaubt, an einem eigenen Faden des Ganges die Resultate Fichte's und Schellings, und meine Anwendungen derselben zu einem Ganzen zu verknüpfen, und zwar möge eine Untersuchung, welche Dialektik nicht zu ihrem geringsten Zweck hat, auch gleich dialektisch beginnen.

Wir finden in der ganzen realen Welt durchaus kein Einfaches, kein solches, von dem sich nicht mehreres aussagen

ließe; und dennoch ist dieses Mehrere auch nicht ohne Einheit, der es angehörte. So wenig als ein solches Einfaches wirklich ist, eben so wenig können wir es uns als wirklich denken; denn was nicht seyn kann, ist auch nicht als seyend vorstellbar. Aus demselben Grunde ist auch das Mehrere ohne Einheit nicht blos nicht wirklich, sondern auch nicht denkbar. Wollten wir es versuchen, das eine oder das andere zu denken, so würden wir in den lautersten Unsinn gerathen. Dieses auseinander zu setzen ist Platon in seinem Parmenides beschäftigt. Der scheinbare Widerspruch ist also, daß das Eine zugleich ein Mehreres, und das Mehrere zugleich das Eine seyn muß.

Ferner finden wir eine Veränderung. Nämlich die Dinge nehmen in verschiedener Zeit Bestimmungen an, die nicht zugleich bestehen können, und bleiben dennoch dieselben Dinge, z. B. ein Mensch ist gesund und krank, betrübt und vergnügt, und ist immer derselbe Mensch, obschon Gesundheit und Krankheit einander ausschließen. Eben so im Raume: derselbe Mensch steht in derselben Zeit zugleich im Raumtheile a und b. Wie ist nun eine solche Veränderung und Abwechselung denkbar? Man sollte fürs erste meynen, der Gesunde sey etwas ganz anderes als der Kranke, der Freudige als der Betrübte, der in a als der in b, und es dürfe nicht mehr gesagt werden, daß das noch immer derselbe Mensch sey. Fürs andere muß man ja einen Zustand verlassen, um in den andern zu kommen, wo befindet sich nun das Uebergehende in der Zeit des Uebergangs? Wenn ich den Raum noch so sehr theile, komme ich doch immer nur durch einen Sprung von einem Punkte zum andern, eben so wenn ich von der Gesundheit zur Krankheit übergehe. Eben so da ich zu gleicher Zeit im Raum a

und b mich befinde, bin ich dadurch nicht absolut gespalten? Es ist also bey der Veränderung durchaus keine Unterbrochenheit, wo das eine aufhörte, und das ihm Entgegengesetzte anfinge, sondern der Gott hat, wie Sokrates im Phädon sagt, die Enden der entgegengesetzten Dinge in einander geschlungen. Und wäre dem nicht so, so könnte auch wirklich das sich verändernde Ding nicht mehr dasselbe Ding bleiben; sondern aller Zusammenhang zwischen ihm in dem vorigen und dem jetzigen Zustande müßte aufhören. Eine Ununterbrochenheit im Zusammenhang unter dem sich Ausschließenden besteht also; wie ist er aber ohne Widerspruch denkbar? Denn das Entgegengesetzte kann an keinem Punkte ein und dasselbe seyn; an dem Punkte, wo das eine ist, müßte also das andere schon durchaus nicht mehr seyn, d. h. mit andern Worten, es kann kein Zusammenhang bestehen! Die Fragen sind demnach: wie kann etwas zugleich mehrere Bestimmungen haben und dennoch eine Einheit seyn? sodann: wie kann etwas sich verändern, d. i. in verschiedener Zeit oder Raum Bestimmungen annehmen, die gegenseitig sich ausschließen, so daß dennoch der Zusammenhang zwischen seinen entgegengesetzten Zuständen bestehen bleibt?

Die Lösung kann allein der Art seyn, daß bey der Mehrheit und dem Wechsel der Prädikate dennoch immer ein und dasselbe Subjekt bleibt, welches nur eines ist, und auch nie ein anderes werden, als Subjekt nie wechseln kann. Es muß daher ein solches Subjekt gesucht werden, welches seiner Natur nach noch etwas außer seinen Prädikaten — diesen festen Beschaffenheiten des Seyns — mithin von ihnen frey ist. Nur ein solches kann, indem es die vielen Prädikate enthält, oder indem es sie nach einander annimmt, dessen ungeachtet als

Subjekt unverändert bleiben. Denn wäre es nur seine Prädikate, so müßte es, da diese andere werden, auch selbst immer ein anderes seyn. So aber sind die Prädikate verbunden, indem sie durch dasselbe Subjekt bestehen; sie sind aber auseinander gehalten, da nicht das eine das andere, sondern nur jenes sie beyde ist. Der Subjekte nun, die Beschaffenheiten relativ wechseln können, d. h. von einigen frey sind, von andern nicht, gibt es unzählige; absolut aber von jeder bestimmten Beschaffenheit frey ist nur e i n Subjekt und das ist — der Selbstbewußte, Persönliche. Persönlichkeit ist der Zauber der Einheit, den kein Wechsel zerstört, die durch alle möglichen Zustände hindurch gehen kann, und dennoch dieselbe bleibt, diese Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewußtseyns verbindet. Ich kann alles thun und alles werden und höre doch nicht auf i ch zu seyn. Das Einzige was ich nicht werden kann, indem ich Ich bleibe, ist Du und Er und Es, das kann ich weder zugleich seyn, noch nach einander, es ist der absolute Widerspruch. Und bey einem Uebergange vom Ich zum Du oder Es, wenn er möglich wäre, bestände nicht wie oben Ununterbrochenheit, sondern eine unendliche Kluft: wo das Du oder Er anfängt, hat das Ich schon aufgehört, und dennoch ist auch kein Punkt, wo sich das Uebergehende inzwischen befinden könnte; mithin der Uebergang so wenig als die Einheit des Uebergegangenen mit seinem frühern Wesen denkbar. Der Gedanke einer Seelenwanderung oder einer Unsterblichkeit ohne Reminiscenz ist schon ein Widerspruch in sich selbst. Daß wir uns einen Uebergang von jedem Zustande in einen andern, die Veränderung eines Dinges in das andere, aber keinen Uebergang von einer Person in die andere denken können, ist der sichere Beweis, daß sie das Subjekt ist, welches allein

das Entgegengesetzte verbindet. Sie ist also nicht affizirbar durch den Wechsel der Zustände, sie hat eine Bestimmtheit außer ihnen, die immer dieselbe bleibt; diese selbst kann sie aber auch nicht wechseln und nicht aufgeben. Diese Bestimmtheit, wodurch die Person gerade die Person ist, ist nicht als Eigenschaft zu betrachten; denn Eigenschaft ist eben nur das was nicht zur Person, zum Subjekte gehört. Ich, Du, Er, sind keine Eigenschaften und „ich bin ich" ist kein Satz. Die Person ist immer nur Subjekt, und alles andere dagegen ist nur Prädikat; wo es als Subjekt erscheint, ist es in der bestimmten Beziehung personifizirt. Diese Bestimmtheit der Person ist nicht zu definiren, sie läßt sich nicht blos nicht in Verstandeskategorien auflösen, sondern überhaupt in keine Gleichung bringen: weil nichts außer ihr ihr gleicht, es läßt sich nur auf sie hinweisen: „das ist sie!"

Durch unsere Persönlichkeit allein ist also die Veränderung unserer Zustände, und die Mehrheit der uns zugleich zukommenden Bestimmungen denkbar. Wie verhält es sich aber fürs erste mit dem Wechsel in den unpersönlichen Dingen, die ja auch seiner ungeachtet noch dieselben bleiben können, und wie ist es fürs andere denkbar, daß mehrere Persönlichkeiten, unter denen ja doch kein Uebergang statt findet, einer und derselben Welt angehören können? Eben so wie mit jedem einzelnen muß es sich mit dem Universum verhalten. Ist dieses ein Mannigfaltiges und Veränderliches, so muß das Wechselnde in ihm gleichfalls einem Subjekte zukommen, das von ihm unabhängig besteht. Ist nur der Selbstbewußte ein solches Subjekt, so kann die Einheit auch in ihm nur der persönliche Gott seyn. Daß die Substanz die Einheit sey, ist nicht denkbar; denn sie hat keine Bestimmtheit, keine Realität

außer ihren Affektionen, sie ist nicht, außer indem sie die bestimmten Affektionen ist. Wenn man sagt, „diese Affektionen alle sind“, so bedarf es gar nicht zu sagen: „die Substanz ist“; im Gegentheile nur mit dem ersten, nicht mit dem letzten ist etwas gesagt. So ist hier alle Bestimmtheit nur in den Prädikaten, auf der Seite des Subjekts bleibt nichts als das reine, leere Unbestimmte, die Abstraktion und Negation der Bestimmtheit. Nun wird niemand sagen wollen, „das leere Unbestimmte (Hegels Seyn in allem Daseyn) ist Thier, Pflanze, Stein u. s. f.; folglich sind sie untereinander verbunden.“ Auch wird niemand sagen wollen: „es ist immer dieses leere Unbestimmte, welches, dasselbe bleibend, von einem zum andern übergeht; folglich ist Veränderung begreiflich.“ Es bleibt also nach solchem System ein Aggregat von Dingen, die ohne Einheit nicht denkbar sind, und ohne die es keine Einheit giebt. — Anders bey der Annahme des persönlichen Gottes. Sein Wille ist der Stoff der Welt; wie er alles nur aus freyem Entschluß schafft, so ist er, da er jedes auch ungeschaffen lassen kann und dennoch Gott bleibt, ein Subjekt im Universum, welches nicht die einzelnen Dinge ist; sondern er ist, der er ist, auch außer ihnen, und dadurch haben sie in ihm ihre Einheit. Jeder seiner Gedanken aber und Absichten bildet in dieser großen Einheit wieder eine kleinere, indem er eine Menge Bestimmungen zu einem Produkt verbindet. So kann auch ein solches, das selbst keine Persönlichkeit ist, dennoch ein von Prädikaten freyes Subjekt seyn durch die seinige; es kann nämlich seine Bestimmungen wechseln und bleibt dennoch dasselbe, so lange nur noch jene Absicht in ihm ist. Der Baum kann blühen und verdorren und ist immer noch Baum. Es ist aber nicht der Keim der

Baum und der Baum nicht der Keim, und dennoch sind es auch nicht verschiedene; es ist die göttliche Absicht, welche schon im Keim der künftige Baum ist [61]).

Einheit unter den verschiedenen Menschen ist aber nur deswegen, weil sie nicht Personen im höchsten Sinne sind wie Gott es ist. Denn nur der Allmächtige, der von gar keiner Bestimmung gebunden ist, sondern jede nach seinem Willen annimmt und aufgiebt, ist im absoluten Sinne frey. Wir aber sind durch viele Bestimmungen gebunden, und Gott hat uns dieselben gegeben; darum sind wir zwar abgeleiteter Weise Personen; aber ursprünglich und auf ihn bezogen nur Prädikate, die er nach seinem Willen annimmt, und denen er nur nach seinem Willen Freyheit gegen ihre eigenen Beschaffenheiten wie gegen ihn selbst ertheilt. Er allein ist das Band unter den Menschen und Generationen. Es ist deswegen begreiflich, wie wir allmählig zum Bewußtseyn kommen, und uns dabey nicht für einen andern Menschen *halten*, sogar den völlig erinnerungslosen Zustand der ersten Kindheit —

61) Wenn man sich die Ideen in dieser Art in Gott vorstellt, so sind die widerstreitenden Aussprüche **Platons** über sie in Einklang gebracht und gerechtfertigt. — Die Ideen haben die Welt hervorgebracht und sind also reell; und doch sind sie wieder das Gemeinsame der vielen bestimmten Dinge. Die Ideen sind unveränderlich, und die Dinge, die ihnen nachgebildet sind, sind vergänglich. Die Ideen sind das Höchste, sie sind das allein Hohe, das Wahrhafte an allen Dingen; und dennoch ist das gemeinste, das widerlichste Ding nicht ohne seine Idee; denn es besteht nichts ohne die Absicht Gottes, der es auf seine Totalabsicht in der Schöpfung bezieht. Daß dieses alles, worauf eine lebendige Philosophie bestehen muß, nicht begreiflich ist, wenn man sich die Idee als selbstständig, ohne Gott denkt, oder vollends als Vernunftbegriffe wie Kant und Hegel — bedarf hier wohl keiner Auseinandersetzung mehr.

im Grunde das Es — mit zu unserem Daseyn rechnen. Es ist die Absicht des Schöpfers, die Idee unseres Daseyns, welche diese Zustände verbindet. Undenkbar aber ist es, daß Gott selbst zu seinem Bewußtseyn erst gekommen wäre; denn der noch nicht seiner Bewußte, und der Bewußte wären zwey eben so durchaus getrennte Wesen als das Ich und das Du, es ließe sich nicht absehen, wo ihre Verbindung ist, durch die man sagen kann, daß es doch immer ein und derselbe Gott ist. So ist in der ganzen Schöpfung wie in unserm Daseyn die bestehende Mannigfaltigkeit und Veränderung nur denkbar durch ein von allen Beschaffenheiten freyes Subjekt, d. i. durch einen persönlichen Gott.

Damit ist jedoch nur die Einheit in den Zuständen der Welt erklärt; nicht aber seine eigene. Die Person nämlich ist selbst schon ein Mannigfaltiges: Seyn, Wissen u. s. f.; und doch auch eine Einheit, eben so wie die Welt: sie enthält also denselben Widerspruch. Ist der persönliche Gott die allein denkbare Einheit der Welt, was ist die Einheit in Gott? Die leere Substanz ist ein Einfaches, bey welchem diese Frage nicht mehr gestellt werden kann; die Bekenner aber des persönlichen Gottes müssen auf sie Rede stehen. Es kömmt darauf an, genau zu bestimmen, worin denn Einheit überhaupt bestehe.

Zur Einheit verschiedener Dinge ist es nöthig, daß in jedem derselben etwas sey, was auch in dem andern ist, und zwar schon in jedem für sich, wie es besteht, nicht erst, wenn es mit dem andern sich verbindet. Der Begriff des Thiers ist im Pferde, im Löwen, in jedem für sich, der Gedanke des Seyns in allen Dingen; daher ist er Einheit derselben. Nicht so aber ist der Begriff des Steinhaufens in den ein-

zelnen Steinen; deswegen ist er ein Aggregat, und nicht ihre Einheit. Dennoch ist in den Gliedern der Bildsäule für sich nicht die Bildsäule, in den Blättern des Baumes nicht der Baum, und dessen ungeachtet ist die Bildsäule die Einheit ihrer Glieder, der Baum die Einheit der Blätter. Warum ist nun der Steinhaufen nicht die Einheit der Steine, aber der Baum die Einheit der Blätter; wiewohl in den Blättern so wenig der Baum als in den Steinen der Steinhaufen enthalten ist? Nur deswegen weil der Gedanke des ganzen Baums, der ganzen Bildsäule, auch in den einzelnen Blättern, in den einzelnen Gliedern ist, und sie ohne diesen Gedanken nicht diese Blätter wären, nicht diese Glieder. Könnten wir uns denken, daß die Blätter auch ohne den Baum beständen, so wäre er nicht ihre Einheit. Die Einheit dieser Art setzt nun, wie das schon oben gesagt wurde, immer ein Daseyn außer dem Geeinten voraus, dessen Gedanke und Macht es verbindet; sie ist also nicht in ihm selbst, sondern eine äußerliche. So viel aber steht überhaupt fest: das was die Einheit des Verschiedenen ist, muß schon in jedem einzelnen bestehen, und darf nicht erst, wenn das andere hinzukömmt, eintreten. So zeigt es sich denn, daß, wo Einheit wirklich besteht, das Einzelne — da es ja ohne sie gar nicht das seyn könnte was es ist — nur von ihr losgerissen ist, nicht umgekehrt die Einheit aus dem Einzelnen gebildet. Dieß also unterscheidet System und Aggregat.

Nun kann es aber seyn, daß das Einzelne nur in irgend einer Beziehung ohne jenes Bindende nicht besteht —, die Einheit also nur eine Sphäre desselben, nicht das Ganze erfüllt; das ist denn nur eine theilweise Einheit. Dazu gehört vor allem die formale Einheit z. B. der Begriff des Thiers

ist wohl in jedem bestimmten Thier; aber jedes Thier hat auch noch ein Daseyn, über welches sich jener allgemeine Begriff gar nicht erstreckt, z. B. ist das Thier krank, so ist deswegen doch nicht der Begriff des Thiers krank. Wir suchen nun aber in der Welt und in Gott keine theilweise Einheit, sondern eine durchgehende. Es muß daher auch nicht Etwas geben, was nicht von jenem Einen erfüllt wäre, und so finden wir es wirklich in der Persönlichkeit. In jedem Akt derselben, jedem Zustand, jedem Prädikat ist das Ganze des Selbstbewußtseyns, welches ihre Einheit ist, enthalten, und nicht in einzelnen Beziehungen, sondern durch und durch, also nicht wie der Begriff des Thiers in den einzelnen Thieren. Ist ein Glied von mir krank, so bin ich — das Ganze, die Einheit — krank, ist mein Denkvermögen mit etwas beschäftigt, so bin ich damit beschäftigt. Das Selbstbewußtseyn ist aber in den einzelnen Gliedern, Zuständen, Handlungen der Person in ganz anderer Art als der Baum im Blatte. Denn der Baum ist nur ein abgeleitetes Ganzes durch die Persönlichkeit eines andern; er kann daher zerstückelt werden, und das Bewußtseyn des Höhern erhält noch die Einheit, es bleibt im Einzelnen nicht mehr das Ganze selbst, sondern nur der Gedanke, die Beziehung auf das Ganze, wie es der Höhere hat. Persönlichkeit dagegen ist das ursprüngliche Ganze, hier ist keine Zerstücklung möglich; es muß in jedem Theile die Einheit nicht blos als Gedanke und Beziehung, sondern reell, nicht ihre Wirkung, sondern sie selbst gegenwärtig seyn.

Diese Einheit hat also das Selbstbewußtseyn, daß es als das Eine, welches es ist, schon in jedem Theil, in jedem Zustand, in jedem Akt vollständig da ist, und zwar nicht blos als gedacht, wie der Baum im Blatte, sondern reell;

nicht blos in einer Beziehung, wie der allgemeine Begriff in den einzelnen Dingen, sondern das ganze Daseyn derselben erfüllend. Ersteres unterscheidet die innerliche von der äußerlichen, letzteres unterscheidet die lebendige von der formalen Einheit. Der äußerste Gegensatz gegen das Aggregat ist daher die Person. Sie ist das vollendetste System, das Ursystem, und es giebt kein System außer ihr. Jedes System in der Wissenschaft, jede Einheit in der Kunst sind das nur äußerlich durch den Gedanken eines andern, was die Person innerlich durch sich selbst ist. Wir streben nur darum alles systematisch zu machen, weil Gott persönlich ist.

Darum kann aber auch nicht die äußerliche Einheit das höchste seyn, das Schöne höher als das Gute, der Staat mehr als der Mensch. Noch weniger aber die formale Einheit. Es war eine richtige Ahnung Kants, daß der Mensch systematisch handeln müsse; aber nicht nach logischer Consequenz soll er handeln, sondern nach einer höhern Consequenz, wie man sich schon allgemein auszudrücken pflegt, ohne sich deutlich bewußt zu seyn, worin diese höhere Consequenz besteht, und warum sie die höhere ist. Der wird groß geachtet, der in jede That sein ganzes Daseyn, seine Persönlichkeit legt; das findet sich in der Geistesgegenwart, Energie, in der ernsten Sammlung. Der aber das Innerste seiner Persönlichkeit, die Bestimmtheit derselben, wie sie in Gott ist, in jede That und jeden Gedanken legt — wiewohl jedes logisch abgeleitete System von Grundsätzen dadurch verletzt werden müßte — der ist der vollendetste, der am meisten systematische Mensch. —— Der Staat soll auch eine Einheit seyn, er soll äußerlich darstellen, was Gott innerlich ist, die Einheit der Persönlichkeit. So der platonische Staat, in welchem

ein lebendiger Geist in allen Gliedern gegenwärtig ist, daher Platon überall die Analogie zwischen der Gerechtigkeit des Menschen und des Staates durchführt. Die Construktion aus dem Begriffe des Rechts führt nur zur formalen Einheit, nicht zu diesem Abbilde des Ursystems. Darum darf man auch behaupten, daß das germanische Recht systematischer ist als das römische. Denn das germanische Recht hat eine lebendige Einheit, das Streben der ganzen Nation ist in jedem Institute stets wirksam und erfüllt es; das römische hingegen hat eine blos formale, die einzelnen Rechte sind ihrem Inhalt nach vom Staat abgerissen, und nur durch abstrakte Kriterien verbunden. Die formale Einheit, obwohl sie diejenige ist, welche für sich allein nicht seyn soll, stellt sich jedoch überall leichter dar, und wird für die wahre gehalten; sie entspricht aber, wie gezeigt worden, dem Urbilde nicht, und darum gewährt sie denn in der Folge nie die Befriedigung, welche sie anfangs versprochen. Sie gleicht dem Golde des Teufels nach dem Volksglauben, dem zu Liebe man das Beste opfert, und am Ende doch findet, daß es nicht einmal Gold, sondern blos Staub und Sand war. Ein in sich selbst widersprechender Versuch aber ist es, die lebendige Einheit, die Person konstruiren zu wollen, aus Reihen, Akten, Potenzen z. B. als eine von sich ausgehende, wieder in sich zurückkehrende Thätigkeit. Denn dann wäre in der ausgehenden noch nicht zurückgekehrten Thätigkeit, wie sie — wenn auch gar nicht zeitlich doch logisch — unterschieden wird, noch keine Persönlichkeit, sie entstände erst wenn noch anderes hinzukömmt, das Zurückkehren; sie würde also zum bloßen Aggregate.

Wahrhafte d. i. durchgängig alles beherrschende, lebendige

Einheit gewährt also allein der persönliche Gott. Die Gegner haben keine Einheit in der Welt; wenn sie nun uns vorwerfen, wir hätten zwar Einheit in der Welt, dagegen keine in Gott, sondern diese hätten sie zum voraus, so ist beydes unwahr. Daß in dem persönlichen Gott Einheit ist, ist hier gezeigt worden; aber eben so läßt es sich zeigen, daß in der unpersönlichen Grundlage der Welt, obwohl sie scheinbar ein Einfaches ist, dennoch keine Einheit ist. Nämlich um die Welt aus ihr zu bilden, muß ihr ein Trieb zur Besonderheit, ein Gesetz der Bewegung schon uranfänglich beygegeben werden; dieses ist aber etwas außer ihr, insofern sie blos der Stoff ist. Es kann nur eine Substanz geben, sagt Spinoza; aber das Gesetz, nach welchem sie ihre Affektionen annehmen muß, ist eine zweyte Substanz außer ihr. So beginnt auch Hegel sein System mit dem reinen Seyn und zugleich mit dem dialektischen Gesetze. Jedes für sich, auf der einen Seite die Substanz, das Seyn, auf der andern Seite das Gesetz der Besonderung, die dialektische Bewegung u. s. w. jedes für sich ist nicht Gott, und Gott der ganze, der doch allein Gott ist, ist nicht in dem einen oder andern für sich. Bilden nun beyde zusammen den Gott, so bilden sie ihn nicht so, wie mein Seyn und mein Denken zusammen = ich sind; sondern wie mehrere Steine zusammen = Steinhaufen sind. Dort ist eine Kraft, ein Urwille, welcher Seyn und Denken in Bewegung setzt, und ohne den weder das eine noch das andere seyn könnte. Was wäre aber hier das Höhere über dem Seyn und seinem Gesetz, das sie verbände? Wille, Selbstbewußtseyn nicht; also ein Begriff? Dieser würde ja aber erst durch die beyden entstehen. Darf man zwey solche Dinge aneinander setzen, in deren jedem gesondert das was die Einheit bil-

det noch nicht gegenwärtig ist, so darf man es mit allem so machen. Darf der auf das Einfachste zurückgebrachte Gott ein Aggregat seyn, so darf es die ganze Welt. Wie man sagt: „jene beyden zusammen sind Gott," so könnte man bequemer gleich sagen: „alle Dinge zusammen sind die Welt." So ist es also das Resultat: Nur Persönlichkeit bildet eine Einheit in dem Mannigfachen das sie annimmt; weil sie eine davon unabhängige Bestimmtheit hat. Aber auch nur Persönlichkeit ist eine Einheit in sich, weil das Ganze, das sie ist, schon in dem vielen Einzelnen das sie enthält in jedem reell und es vollständig durchdringend gegenwärtig ist.

Nun könnte man aber sagen: der logische Widerspruch ist damit nur hinausgerückt nicht aufgehoben. Denn wir haben hier eben ein Mannigfaches, welches schon ursprünglich eine Einheit ist, und doch sind Mannigfaltigkeit und Einheit widersprechende Begriffe. Es ist daher noch zu sehen, welcher Art das Band zwischen dem Mannigfachen und dem Einen sey, wie jenes mit diesem, und daher, wie es unter sich zusammenhänge. Die verschiedenen Bestimmungen können dem Einen nicht in der Art zukommen, daß es dieselben selbst sey, die Copula hat nicht die Bedeutung des $=$; außerdem müßten die entgegengesetzten Bestimmungen, als mit dem Subjekte gleich, auch unter sich gleich seyn. Sie können ihm aber auch nicht so zukommen, daß sie einem Theile desselben gleich sind, wie etwa: diese Bibliothek ist die Werke des Homer, Sophokles, Platon; außerdem würde das Eine aus diesen Bestimmungen erst zusammenbestehen, und ein Aggregat seyn. Es müssen also diese Bestimmungen ein Verhältniß zu dem Einen haben, durch welches es dieselben ist, und dennoch auch nicht ist, d. h. bestehen kann, ohne sie zu seyn; ein solches Ver-

hältniß ist allein die That [62]). In der That hat das Subjekt Bestimmungen; die es eben dadurch ist, aber auch wieder nicht ist, indem es ja auch ohne diese That dasselbe Subjekt wäre. That ist Freyheit und Freyheit ist das innerste Wesen der Persönlichkeit. Jede That ist ihrem Begriffe nach eine Schöpfung, und Schöpfung ist nur denkbar als eine freye That. Denn durch sie erhält der eine selbstbewußte Wille Bestimmungen, die keineswegs schon zu seinem Wesen gehören, die also etwas außer ihm — ein Produkt sind. So ist die Welt außer Gott: nicht daß sie von ihm unabhängig wäre, oder daß sie seyn könnte, wenn er sie nicht in jedem Augenblick gleichsam aufs neue wollte; sondern dadurch, daß Gott Gott ist ohne die Welt zu seyn, daß er sie hervorbrachte, ohne sie hervorbringen zu müssen. Nicht daß das Mannigfache in dem Einen enthalten sey, die logische Einheit; sondern daß es von dem Einen geschaffen und durch dasselbe beherrscht werde, die reelle Einheit, die Einheit der That, ist das wahre System. Nach dieser Einheit strebt auch der Staat des Platon. So stellt sich jeder Unbefangene die Dinge vor; ihm fällt gar nicht bey, daß ein Widerspruch in unsern Begriffen sich findet, daß das Eine nicht das Mannigfache solle annehmen können u. dgl. Wie kömmt nun die Wissenschaft dazu, solche Widersprüche zu entdecken, welche dem Menschengeschlechte gar nicht fühlbar sind? Blos dadurch, daß sie jenes Band, das allein das Geschiedene, Widersprechende verknüpft — die That — nicht anerkennt. Sie will alles in

62) Das hier bis zu den Worten: „sondern der Ausgangspunkt" Gesagte ist, wenn ich mich nicht täusche, blos eine Verbindung einzelner Reminiscenzen aus Schellings Vorlesungen.

der Ruhe festhalten, zergliedern was ein jedes ist, nicht zusehen was es frey außer ihm hervorbringt; sie will eine Nichtschöpfung. Es bleibt ihr also nur das eine Verhältniß des Gleichseyns, sey es ganz oder theilweise, zwischen dem Subjekte und den Prädikaten bestehen. So ist es ihr unbegreiflich, wie das Eine auch ein Mannigfaches seyn, wie Widersprechendes vereinigt, Geschiedenes verbunden werden kann. Sie geht davon aus, daß keine Schöpfung, keine That, keine Freyheit sey, und findet daher nothwendig, daß Schöpfung, That, Freyheit Widersprüche seyen, angeblich in sich selbst, in Wahrheit nur bey ihrer Voraussetzung. Was sie nicht aus sich selbst finden kann, behauptet sie, das ist nicht; diese Behauptung ist aber nicht das Resultat ihrer Forschung, sondern der Ausgangspunkt.

Das Vermögen des Geistes nun, die That zu erfahren, ist Anschauung. Sie ist selbst wieder eine That, sie schafft ein Bewußtseyn, welches noch nicht da war. Ihr entgegen steht das analysirende Denken, welches nur untersucht, was schon da ist, das aber gar nichts zu untersuchen hätte, wenn nicht jene schaffende Erkenntniß ihm den Stoff lieferte; denn selbst die eigenen Denkformen erfahren wir nur durch innere Anschauung. Dieses analysirende Denken, wie es seine ersten Data nicht aus sich findet, kann auch die folgenden und den Zusammenhang unter ihnen nicht selbst finden; dieses alles, weil es auf Wollen und Handeln beruht, lehrt nur Anschauung. Sie allein ist das Vermögen, das wahrhaft Seyende, die Bestimmtheit zu erkennen. Sie ist das Wissen vor aller äußerlich erfahrnen Geschichte, durch das diese Geschichte allein erst aufgenommen und gewürdigt werden kann. Sie ist die Kraft des Geistes a priori zu erkennen, und er hat sie, weil

er Eines Wesens mit Gott, weil er in die große Harmonie der Welt geschaffen ist, gleichsam durch eine Sympathie mit der Natur und den Begebenheiten. Aber was der Geist so a priori weiß, das weiß er als ein solches das ist, nicht das seyn müßte, mit der Zuversicht des Glaubens, nicht mit der Nothwendigkeit der Mathematik, und er weiß es nicht eines aus dem andern, sondern als totale Thatsache. Dieses Vermögen ist auch fähig, vom Zukünftigen zu wissen, wie sich dieß bey Männern von lebendigem Geiste bewährt, und sich noch weit mehr bewähren würde, wenn nicht die jetzige Bildung den Zusammenhang des Menschen mit Gott, aus welchem allein solches gewußt werden kann, durchschnitten hätte. Diese schaffende Kraft der Erkenntniß ist aber eine besondere Gabe, die nicht in dem Begriffe des Erkennens schon liegt, die, wie jede positive Kraft, dem einen mehr, dem andern weniger beschieden ist; darauf beruht Genie, Erleuchtung, Divinationsgabe im Kleinen und Großen für sich selbst und für das Ganze. Solche Kraft nun hat der Rationalismus den überall gleichen Denkregeln beygelegt. Daher muß nach ihm das, was gewußt werden kann, als ein nothwendiges gewußt werden, daher muß die Wahrheit einem Menschen wie dem andern erkennbar und demonstrirbar seyn, wenn er nur Mensch ist. Es wurde oben in der Ethik gezeigt, daß nach abstrakter Ansicht das Gute entweder besteht oder nicht besteht, keine Steigerung möglich ist, eben so die Freyheit der Menschen, die aus dem Begriffe gefolgert ist, besteht oder nicht besteht. Gerade so verhält es sich nun mit dem Erkennen. Wenn das menschliche Erkenntnißvermögen in abstracto, das ist das, was von diesem Vermögen nicht weggedacht werden kann, die allgemeinen Kategorien und logischen Gesetze,

zur Erkenntniß hinreichen, so muß jeder Mensch aller überhaupt möglichen Erkenntniß fähig seyn, und wir müssen das eine eben so gut wie das andere begreifen können, es kann keinen Unterschied in den Gegenständen der Erkenntniß geben, so daß etwa der eine eine höhere Kraft des Geistes forderte als der andere, weil der Geist in diesem negativen Sinne einer Steigerung gar nicht fähig ist. Daher kommen die Einwürfe, daß die christlichen Lehren z. B. die der Dreyeinigkeit, absurd seyen. Daß Gott dreyeinig sey ist nicht in anderer Weise ein logischer Widerspruch, als daß überhaupt das Eine das Viele ist, daß in Gott zugleich auch mehrere Menschen, ja daß nur bewußtlose Dinge in ihm sind, die doch alle nicht Er selbst sind, und doch wieder nicht außer Ihm seyn können, oder daß ich Vieles, Verschiedenes oder Entgegengesetztes zugleich denke. Vernunftphilosophie würde, wenn sie dürfte, alles letztere eben so gut läugnen müssen als jenes erstere. Hier wird sie aber durch die Anschauung, die jedem Menschen beschieden ist, verhindert, nicht so bey dem erstern. Es ist zwar überall dieselbe Kraft, etwas außer sich hervorzubringen und es doch zu seyn, es nicht von sich losreißen zu lassen, welche die Dreyeinigkeit, welche Freyheit unseres Willens ungeachtet göttlicher Allmacht, welche das Daseyn eines Baums als Baums (nach Schelling die Realität der Gedanken Gottes), und welche unser Selbstbewußtseyn und seine Einheit möglich macht. Allein letzteres ist die Aeußerung dieser schöpferischen Kraft im geringsten, ersteres im höchsten Grade. Erkennen wir nun jede Schöpfung nur durch die ihr korrespondirende unserer Anschauung, die gleichfalls wie jene durch und durch eine positive, unendlicher Steigerung fähige Kraft ist, so hängt alles davon ab, in welchem Grade uns die Kraft der Anschauung verliehen ist, um

zu entscheiden, welchen Akt des göttlichen Daseyns wir noch begreifen können oder nicht mehr. Und es ist nichts Widersprechendes, daß wir mit demselben Geiste, der hinreicht die Thätigkeit unseres eigenen Bewußtseyns, oder auch noch das Daseyn einer Welt in Gott anzuschauen, doch keine Anschauung davon haben, wie wir frey und dennoch von Gottes Beystand abhängig, oder wie der Erlöser der Sohn Gottes und dennoch selbst Gott sey. Der Rationalismus wird dieses zugestehen müssen, so wie er einsieht, daß, um nur die unbedeutendste Thatsache zu wissen und zu begreifen, sein negatives Erkenntnißvermögen nicht hinreichend ist; sondern die positive der Anschauung gefordert wird, für die, wo sie einmal zugegeben ist, keine Gränze der Steigerung mehr von jener Basis aus vorgesteckt werden darf [63].

Mit Anschauung schon dem Worte nach gleich ist Spekulation. Spekulative Philosophie ist also diejenige, welche die Welt als eine freye That des persönlichen Gottes betrachtet. Dieß also ist der Drang der neueren Philosophie seit Fichte.

Wenn nun aber die Abstraktion auf sich selbst besteht, ihr Maaß an die Dinge legend, alles das für unwahr er-

---

63) Diese ganze Untersuchung, welche hier geführt worden ist, macht durchaus nicht Anspruch nur im geringsten erschöpfend zu seyn. Es ist mir wohl bewußt, zu welchen neuen Fragen überall wieder Veranlassung gegeben ist, und es ist selbst die Gränze nicht bezeichnet worden, wie weit etwa die Lösung schon erreicht, von wo aus sie noch zu suchen ist. Der Gegenstand ist zu reich, als daß ich, da er nicht zu meiner eigentlichen Beschäftigung gehört, tiefer in ihn eingehen könnte. Es war nur darum zu thun, die Hauptpunkte hervorzuheben, auf welche die neuere Philosophie hinweist, und die auf Ethik und Rechtsphilosophie einen entscheidenden Einfluß haben.

klärt, was sie nicht enthält, wenn sie jene ersten, im Grunde auch nur von der innern Anschauung erhaltenen Data festhält, alles andere abwehrt, und so die Anschauung Lügen straft: wie soll sie überführt werden? Bey dem gesunden Sinne durch die Anschauung selbst; denn wer im Ganzen mit sich übereinstimmt, der glaubt durchgängig nur der Anschauung. Wie aber bey demjenigen, der sich einmal der Abstraktion hingegeben hat und ihr vertraut? — Durch die Dialektik!

Dialektik ist Hinüber-Reden in ein anderes. Es muß der Abstraktion gezeigt werden, daß sie, was sie fest zu halten meint, im Gegentheil in ein anderes hinüber redet; also sich selbst widerspricht. Es wird ihr dabey nur das Eine, welches sie eben selbst verneinen will, die That, entzogen, und ihr dann rein überlassen, wohin sie geräth; das ist denn immer jener Selbstwiderspruch — darauf beruht die Dialektik. Ich denke das Unendliche. Das ist nicht meine That; es ist also = ich oder ein Theil von mir. Nun denke ich mit dem Gedanken auch das Endliche; ich bin also in derselben Beziehung auch das Endliche. So müssen das Endliche und das Unendliche sich gleich seyn. Alle die bekannten Trugschlüsse beruhen nur darauf, z. B. die Hündin ist Dein, die Hündin ist Mutter; also deine Mutter. Die verschiedenen Bedeutungen der Copula, welche sie allein durch das Verhältniß des Handelns und Thätigseyns erhalten kann, verschwinden, und es bleibt allein die des =, und dann ist jener Schluß richtig. Eben so der Trugschluß aus der Ununterbrochenheit des Uebergangs (2 Schaafe sind keine Heerde, sind es 3, 4, 5....?), deren Widerspruch sich nur dadurch heben läßt, daß ein Handelnder das Entgegengesetzte verbindet, der die scharfe Gränze setzen oder aber es schwebend halten kann durch seinen bestimmten

oder zögernden Entschluß. So verfährt auch die platonische Dialektik zunächst bey den concreten Gegenständen. Wenn man die Tapferkeit analysirt und sie von Furchtlosigkeit und Kühnheit unterscheidet, so findet man daß dieses nur durch ihre Beziehung zur Tugend möglich ist. Um den Begriff der Tapferkeit zu behaupten, ist also diese Beziehung aufzunehmen. Giebt es nun keine Beziehung der That, so ist nothwendig Tapferkeit = Tugend. Die Abstraktion ist also, obwohl sie jedes für sich fest halten will, gerade dazu genöthigt von dem Verschiedenen zu sagen, daß es dasselbe sey. Bey solchen concreten Gegenständen ist es nun ein leichtes nachzuweisen, daß sich nichts gesondert halten läßt. Schwieriger aber wird dieß bey den reinen abstrakten Begriffen, und der entscheidendste hierin ist natürlich der Begriff der Einfachheit selbst. Wenn gezeigt ist, daß die Abstraktion nicht einmal diesen festhalten kann, auch durch seine Analyse nothwendig in einen andern geräth, so ist sie vollends geschlagen. Das wird denn durch die kunstreichste Dialektik Platons, die er in seinem Parmenides führt, erreicht. Dabey geht er nun so zu Werke, daß er diesen Begriff auf das Daseyn bezieht, ihm Realität unterlegt. So lange Parmenides das Eins als bloße Gedankenbestimmung behauptet, scheint er die Bestimmung des Vielen vollkommen abwehren zu können. Die letztere auch hereinzuziehen ist er erst da genöthigt, wo er das Eins auch als Seyendes, Reelles denken will. Nun kömmt er nicht allein zu den Fragen: wo, wann und wie ist dieses Eine? sondern der Gedanke des Existirens selbst ist schon ein zweytes neben demselben. Das scheint mir der Schlüssel zum Parmenides des Platon. Die Lösung des Widerspruchs ist aber keineswegs die, daß die entgegen=

gesetzten Bestimmungen dieselben wären, das Wachen das Schlafen, die Lust der Schmerz, das Endliche das Unendliche, das Eins das Viele; sondern daß der Eine, Seyende alles ist, und handelnd hervorbringt. In den reinen Begriffen selbst die Unmöglichkeit des thatlosen Festhaltens zu zeigen, durch den Widerspruch, der sich daraus ergiebt, ist also die höchste Aufgabe der Dialektik. Hierin blieb ihr aber noch eine Vollendung zu erreichen übrig, welche dem platonischen Verfahren mangelt. Diese Vollendung hat ihr Hegel gewonnen, und das ist sein großes Verdienst um die Wissenschaft, das er nur durch den falschen Gebrauch schmälert. Platon nämlich gestattet, wie gezeigt, der Abstraktion die reinen Begriffe als solche festzuhalten, er zeigt den Widerspruch nur, wenn man sie auf Realität bezieht. Allein auch ohne diese Beziehung enthalten sie denselben, wenn ihnen nicht die frey handelnde Person untergelegt wird. Denn dieses Festhalten an einer Bestimmung ist selbst eine That, von welcher die Abstraktion keinen Gebrauch machen darf, wenn sie nicht überhaupt freye That, Schöpfung der Welt und sohin ihre eigene Unzulänglichkeit zur Erkenntniß einräumen will. Das Seyn, das Nichts auch nur in Gedanken zu setzen, ist etwas das man gethan hat, das geschehen ist, und auch unterbleiben konnte. Wodurch das Endliche das Unendliche abhält, wenn man sich in der reinen Abstraktion bewegt, ist allein seine eigene That: es setzt sich, und nur dadurch schließt es das Unendliche aus. Wenn wir daher in der reinen Abstraktion noch richtig denken, so geschieht dieß nicht anders als dadurch, daß wir diese Abstrakta personifiziren, ihnen unbewußt einen Willen und eine That, wodurch sie das Entgegengesetzte ausschließen, beylegen. Es muß aber bey dem End-

lichen auch das Unendliche gedacht werden, es steht in einer Beziehung zu ihm, die sich aus der Analyse seines Begriffs nicht entfernen läßt. Ist nun die Verschiedenheit der Beziehungen, welche das Handeln erzeugt — also nothwendig auch der Unterschied des Setzens und des Ausschließens — aufgegeben; so folgt daraus: das Endliche ist = dem Unendlichen. Die Verneinung selbst ihrem Begriffe nach ist eine That, giebt man nun That auf, so kann alles was ist nur dasselbe seyn. Auf der andern Seite aber wollte dieselbe Abstraktion, welche hier zu dem = sich genöthigt sieht, gerade das Umgekehrte: das Endliche ist durchaus nicht das Unendliche, und wenn das eine ist, so kann das andere nicht werden, weil dieß ein Uebergang, eine Veränderung wäre. Diese Dialektik, wodurch auch die reinen Begriffe sich selbst aufheben, wenn sie nicht ein Wille fest hält, zeigt Hegel mit der strengsten Folgerichtigkeit; sein Fehler ist nur, daß er sie für das Wahre hält, wie dieses unten weiter zu zeigen ist. Auch die Dialektik Kants bewährt das hier Gesagte: das hat Hegel nachgewiesen, daß die Antinomien in den obersten Begriffen, welche Kant aufzeigt, durch sein Läugnen der Zeit nicht aufgehoben sind, indem es eben logische Widersprüche sind. „Alles setzt eine Ursache voraus bis ins Unendliche fort, und doch muß auch eines wieder das erste seyn!“ Dieses wird nicht anders wenn ich Zeit wegdenke; denn der Begriff der Ursache und Wirkung, oder auch nur des Grundes und der Folge, bleibt ja noch übrig, und ohne Zeit geht der Grund voraus und die Folge folgt nach. Kant hätte wahrhaft Veränderung läugnen müssen, dann hätte er die Antinomien gehoben. Es wäre ihm aber auch nichts übrig geblieben, als das durchaus Einfache, das nur Eine Bestimmung ist von Ewigkeit zu Ewigkeit d. i. — das

Nichts. So hat auch er wie Hegel, wiewohl in ganz anderer Absicht, den Widerspruch in den reinen Vernunftkategorien dargethan, daß jede, wenn man ihr nachgeht, zu der entgegengesetzten führt, und doch Vernunft will, daß jedes bleibe was es sey. Die Anschauung lebendiger Wirksamkeit aber hebt wahrhaft die Antinomien z. B. die Antinomie des Endlichen und Unendlichen im Raume.

Gewiß jeder Mensch leidet schon von Kindheit an daran sich das Unendliche vorzustellen. „Ueber diesen Sternen, diesem Himmel sind wieder Sterne, wieder Himmel, wieder Raum und so immerfort, wo will das hinaus?“ Das Unbegreifliche, Widersprechende kömmt daher, daß die Sterne, der Himmel, der Raum als selbstständige gefaßt werden, als solche die da sind. Es stört uns gar nicht im Denken, daß wir uns einen bestimmt großen Himmel denken und dennoch immer einen noch größern zu denken vermöchten, ins Unendliche fort; wenn wir nur festhalten, daß wir ihn in uns bilden. Auch stört es uns nicht, daß wir selbst geschlossen und begränzt sind durch unser Wesen, und dessen ungeachtet in der Kraft, anderes als wir selbst sind — das jetzt noch ein nicht Bestimmtes, ein Nichtseyendes ist — in Gedanken zu bilden, unbeschränkt sind. Sinnverwirrend ist es also nur, daß wir uns den Himmel außer uns denken, und doch als einen unendlichen; denn nun mußte das Unendliche, Unbegränzte, das eben in der Nichtbestimmtheit besteht, da seyn, mithin Bestimmtheit haben. Wir werden daher wieder ungestört ihn uns vorstellen, wenn wir das Universum uns als die unausgesetzte That Gottes — entsprechend der Thätigkeit unserer Phantasie — denken. Dann verhält sich beydes richtig, sowohl die Unendlichkeit als die Endlichkeit des Raumes. Jene besteht darin, daß Gott

immer mehr, immer Ausgedehnteres schaffen kann; diese darin, daß er ein Bestimmtes, also einen begränzten Raum geschaffen hat und erhält. Das Unendliche der Welt ist also die Möglichkeit, die Freyheit, die Allmacht Gottes; das Endliche aber ist sein Entschluß. Nur aus diesem lebendigen Verhältniß von Freyheit und Entschluß ist das Verhältniß der logischen Bestimmungen von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begreifen, es ist daher gerade der umgekehrte Weg, den Hegel geht, da er aus diesen logischen Verhältnissen Freyheit des Willens und Entschluß begreiflich machen will. Es bewährt sich was Schelling schon in seinem Briefe an Eschenmayer angedeutet und jetzt ausdrücklich erklärt hat, daß die wahre Philosophie erst zu der Einsicht in die logischen Verhältnisse führen müsse, und nicht diese Einsicht vorausgehend eine wahre Philosophie erzeugen könne.

Jenen Selbstwiderspruch, jenes haltungslose Uebergehen für das Wahre auszugeben, ist daher keineswegs die Absicht der Dialektik. Sie soll gerade durch das Aufzeigen desselben zu der Erkenntniß führen, daß ihr Verfahren nicht das richtige ist. Sie geht ja überall zu Werke wie die Abstraktion, als gäbe es keine freye That, und sie darf daher überhaupt kein wahres Resultat durch sich selbst erwarten; sie kann nur erwarten, daß sie zu Unsinn gelange, und dadurch bewähre, daß alles in der Welt durch freye That besteht. So hat sie nur einen negativen Werth, sie heilt den in der Abstraktion befangenen durch Abstraktion. Sie ist, wie Platon sagt, die Arzney des Geistes; von der Arzney aber darf man nur fordern, daß sie die Störung hebe, nicht daß sie selbst die Funktionen verrichte. Man macht es daher Platon mit Unrecht zum Vorwurf, daß seine Dialektik immer bey dem Re-

gativen stehen bleibt und zu keinem positiven Resultate gelangt; das gerade ist ihre Tugend. Dialektik muß der Spekulation die Bahn machen; aber sie darf nicht selbst, wie dieses durch Hegel geschah, an die Stelle der Spekulation treten oder für sie gehalten werden.

Platon will nun freylich nicht (wie dieß nach meiner obigen Darstellung den Anschein haben könnte) das absolute und wissenschaftliche Abstrahiren von allem Inhalt, das er noch gar nicht kennt, mit seiner Dialektik widerlegen; sondern das praktische welches auf halbem Wege stehen bleibt, dem sich jeder hingegeben hat, der in irgend einer vorübergehenden Erscheinung befangen ist, als gäbe es nichts mehr außer dieser. Auch für uns hat die Dialektik außer ihrem wissenschaftlichen noch diesen praktischen Gebrauch. Es ist eine Abstraktheit z. B. in der Gegenwart befangen zu seyn; daher hat die Dialektik das Gegenwärtige in die Zukunft, so wie in die vergangenen Zeiten hinüber zu reden. Dadurch läutert sie das Urtheil und die Bestrebungen, und verdient, wie Platon es will, als die dem Weisen zukommende Kunst und Einsicht betrachtet zu werden. Diese dialektische Kraft ist es, in welcher der Werth der klassischen Bildung besteht. Aber auch hierin erfindet oder findet die Dialektik nicht die vergangenen Zeiten; sondern sie zeigt nur die Endlichkeit der Gegenwart; Anschauung, Erfahrung, Ueberlieferung zeigen das Frühere, und selbst in seiner Eigenthümlichkeit es sich anzueignen, ist nicht Dialektik.

Hegel hat nun eine unwahre Ansicht von der Welteinheit, daher auch seine Dialektik eine verkehrte Stellung, wodurch selbst das Wahre an ihr unwahr wird.

Der feste und richtige Punkt, wovon dieselbe ausgeht, ist:

die Einheit in dem Wechsel der Welt kann nur Bewegung seyn; die Abstraktion, die alles in der Ruhe festhält, den Uebergang ausschließt, ist unwahr. Allein die reelle Bewegung, welche die freye That Gottes ist, kann er nach seinem Standpunkte nicht statuiren, er nimmt daher zu einer logischen Bewegung die Zuflucht, und das ist in Wahrheit keine Bewegung; weil sie das Erzeugte als unabänderlich in dem Wesen des Erzeugenden enthalten aufzeigt und daher nie aus sich herauskömmt. Der Gott, der das Verschiedene verbinden soll — das Seyn — hat keine Bestimmtheit außer ihm; er ist nur die einzelnen Prädikate in ihrer Gesammtheit. Er verbindet sie nicht durch seine That, die Art, wie sie ihm zukommen, kann daher nichts anderes seyn als ein ganzes oder theilweises =. Hegel kann nicht sagen: Gott ist seinem Wesen nach derselbe, seinem Handeln nach verschieden. Denn die verschiedenen Dinge sind ja nicht sein Handeln, sondern sein Wesen, das was die Analyse seines Begriffes ergiebt. Giebt es also verschiedene Dinge, so ist Gott selbst, der sie alle ist, schon seinem Wesen nach verschieden, und in welcher Beziehung soll nun er, oder sollen die Dinge eins seyn? Hegel hat sich deswegen auch nie darüber zu erklären vermocht, in wie fern die Gegensätze eins, in wie fern sie wirklich entgegengesetzt sind. Denn wenn er sagt, für den abstrahirenden Verstand seyen sie entgegengesetzt, für die Vernunft seyen sie eins; so kann man dieses doch nicht für eine Erklärung der Sache halten, sondern es ist damit nur bezeichnet, daß Hegel seine Vorstellung des Entgegensetzens Verstand und seine Vorstellung der Einheit Vernunft nennt. Es ist nicht dargethan, mit welchem Rechte und in wie fern sie denn die Vernunft dem Verstande zuwider für eins halten dürfe.

Die That hat Hegel aufgehoben, daher bleibt ihm, wie aller Abstraktion, nur das Dilemma; entweder das Verschiedene ist verbindungslos oder es ist einerley. Aeltere Systeme sagten nun: „es ist nichts mit seinem Entgegengesetzten gleich.“ Dieß ist wahr; erkennt man aber die That nicht an, so folgt daraus: „also ist keine Einheit zwischen dem Entgegengesetzten, keine Einheit in der Welt“. Hegel verfährt umgekehrt: „es ist Einheit in der Welt“. Er erkennt die That nicht an und es folgt: „das Entgegengesetzte ist sich gleich“. Das ist der Punkt der Unwahrheit seiner Dialektik; die Thatlosigkeit, welche wahre Dialektik nur darum voraussetzt, um durch den Widerspruch, der sich daraus ergiebt, die Nothwendigkeit des Zusammenhangs durch That zu beweisen, diese Thatlosigkeit setzt **Hegels** Dialektik voraus, weil sie selbst daran glaubt. Sie hat unter dieser Voraussetzung gezeigt, daß alles in seinen Gegensatz hinüberfließt, und dieses mit einer Evidenz, wie es vorher nicht eingesehen worden ist. Daraus hätte sie folgern sollen, daß das, was allein jedem sein Daseyn sichern, was es allein setzen kann, die freye That, wirklich seyn müsse. Allein thut sie dieses nicht, so muß sie daraus als bleibendes Resultat festhalten, was gerade durch seinen Unsinn von der Voraussetzung zurückzubringen dienen sollte. Die Krise ist ihr die Heilung. So hat Hegel die Dialektik, welche nur negatives Prinzip seyn darf, die ihrer Natur nach zerstört, zum positiven Prinzip gemacht; und das Resultat kann daher nur zerstörend seyn. Er bleibt bey dieser Zerstörung stehen, statt zu dem zu gelangen, der allein gegen sie schützt, dem Allerhaltenden, der da sagt: das sey, das werde, das bleibe! Zwar soll die Aufhebung einer jeden Vorstellung für die andere nach Hegel unmittelbar noch nicht das letzte

Resultat seyn; aber das, was er als solches ausgiebt, ist doch nichts anderes als die deutlich beurkundete Thatsache, daß nur dieses gegenseitige Aufheben und Ineinanderfließen Bestand und Wahrheit hat. Es wiederholt sich aber auch bey dem dritten, welches aus den beyden ersten folgt, die Frage, welche Hegel bey jenen nicht zu beantworten vermag, nämlich in wie fern ist es eins mit den beyden ersten, in wie fern ist es verschieden? In wie fern ist z. B. das Werden das Seyn und Nichts, in wie fern ist es ein anderes von ihnen? Es soll nichts als ihre Analyse seyn, sie müssen also mit ihm gleich seyn, und doch dürfen sie ihm nicht gleich seyn, es soll etwas Neues seyn.

Indem also Hegel die Persönlichkeit Gottes und seine freye That läugnet, hat er für die verschiedenen Dinge keine Einheit mehr, welche dasselbe bleibend sie verbände, er muß nur behaupten, daß sie untereinander selbst gleich seyen; und dieses darf er sich auch wieder nicht gestehen. Deswegen ist sein ganzes System ein spukhafter Wechsel, in welchem sich die Gestalten verwirren, tauschen, dasselbe und ein anderes sind, man weiß nicht wie. Deswegen die ewige Bewegung ohne Ruhe, d. i. ein Drängen der Prädikate ohne Subjekt. Er kann von nichts sagen, daß es ist; alles entsteht und vergeht, oder vielmehr erscheint und verschwindet. Das Einzige von dem hier gesagt werden könnte, daß es ist, ist das Nichtbestehen, der Wechsel selbst, das Abstraktum der Bewegung. Das ist der "ewig bey sich bleibende Geist", auf den in der Folge des Systems sich immer wieder berufen wird. Und diese ewige Jagd kann nicht aufhören, bis sie da anlangt, wo gar keine Prädikate mehr sind, bey dem Nichts, bey der Ruhe des Kirchhofs, wie Hegel selbst dieß in der denkwürdigen Stelle,

mit welcher seine Phänomenologie schließt, erklärt. In der neueren Litteratur gibt es vielleicht keine zwey näher verwandten Erscheinungen, als dieses dialektische Spiel Hegels und die Produkte der Hoffmann'schen Poesie. Auch hier spielen die Gestalten ineinander, die wirklichen Personen sind die phantastischen, und die phantastischen sind die wirklichen, und doch können sie nur das eine oder das andere seyn. Sie schlagen plötzlich von einem in das andere um, es ist unmöglich sie fest zu halten. Eine unheimliche Macht treibt ihr Spiel mit uns, und wir sind ohnmächtig das Blendwerk zu durchschauen. Beyde Erscheinungen sind das Ergebniß innerer Marklosigkeit, wodurch der Mensch die Kraft verliert, an dem Einen, Ewigen festzuhalten, und so von dem Strudel der Erscheinungen fortgerissen wird. Platon hält die Dialektik für die höchste Wissenschaft, weil sie die Seele von dem Wandelbaren zu dem Einen, Unwandelbaren erhebe. Allein daß das ewige Wandeln selbst das allein bleibende Unwandelbare seyn sollte, davon hatte Platon keine Ahnung.

In demjenigen also, was nach Hegels System der Grund und das Bewegende der Welt ist, kann unmöglich die Einheit derselben gesucht werden, weil es noch das leere Unbestimmte ist, also kein Subjekt außer den verschiedenen Prädikaten bestände. Nun könnte man die Einheit, statt im Grunde dieser Welt, am Ende derselben suchen wollen, in demjenigen, was zuletzt durch die Bewegung hervorgebracht wird, wie wir allerdings mit Recht sagen: die Einheit aller Erscheinungen liegt in der Endabsicht Gottes. Das paßt aber gleichfalls nicht auf den unpersönlichen Gott Hegels; denn dieser hat die Absicht nicht im Anfange, sondern im Anfange ist die unbewußte gesetzmäßige Entfaltung, und erst am Ende ist die Ein-

sicht in dieselbe. Der Schluß des Gebäudes, die Philosophie, enthält nun freylich alle vorausgegangenen Momente in sich, und so giebt sie Hegel als Einheit der Welt aus. Allein er kann dieses nur, indem er überhaupt sich darüber täuscht, was denn die Einheit ist, welche die Wissenschaft sucht, was ein System von einem Aggregat unterscheidet. Es hat sich oben gezeigt, daß der Unterschied dieser ist. Im System muß das Eine als solches in jedem Theile gegenwärtig seyn, im Aggregat dagegen ist es nicht im einzelnen Theile, sondern tritt erst ein, wenn alle beysammen sind. Im Systeme geht das Ganze den Theilen voraus, im Aggregate folgt es ihnen nach. Nun ist das, was Hegel in der ganzen Durchführung seiner Lehre für die Einheit ausgiebt, immer nur die Einheit des Aggregats, nie die Einheit des Systems. Ihm ist nämlich die Verbindung zweyer Vorstellungen in einer dritten die Einheit derselben, z. B. das Werden die Einheit des Seyns und des Nichts. Soll dieses nun eine systematische Einheit seyn, so müßte der Gedanke des Werdens, schon als Werden, in dem Gedanken des Seyns gegenwärtig seyn, wie meine Absicht schon im Anfange meiner That ganz gegenwärtig ist und deshalb ihre Einheit bildet, oder meine Persönlichkeit, das Gefühl meines Daseyns, schon in jedem meiner Glieder, wodurch sie allein diese Glieder sind. Allein in der Vorstellung des Seyns als solcher ist ja gerade die des Werdens noch abgehalten, sie ist nicht in ihr gegenwärtig; erst durch das Entwickeln des Nichts und ihr Zusammenbeziehen entsteht das Werden. Das Seyn, als solches, Seyn bleibend, enthält also nicht das Werden, wie meine That als solche meine Persönlichkeit enthält; sondern erst durch sein Aufgeben, durch Hinzukommen von etwas anderem tritt der Gedanke des

Werdens ein, wie im einzelnen Steine der Gedanke des Steinhaufens noch nicht gegenwärtig ist, sondern erst eintritt, wenn noch andere Steine hinzukommen. Seyn und Werden sind also eine bloße Einheit des Aggregats; wenn man nicht noch ein Subjekt über beyden hat, das sie verbindet, wo aber dann nicht das Werden die Einheit des Seyns und Nichts, sondern nur jenes Subjekt die Einheit von allen dreyen ist. Eben so verhält es sich nun mit der Schlußeinheit, der Philosophie. Sie ist durch den Verlauf aller Momente entstanden; aber sie, die Philosophie, die Einsicht daß alles nur dialektische Bewegung ist — ist in keinem der Momente enthalten; sie ergiebt sich erst, wenn alle zusammengekommen sind. Und auch hier bestehen diese Momente noch außer ihr, z. B. im Staate, in der Familie ist nicht die Philosophie, wohl die dialektische Bewegung, aber nicht die Einsicht in diese Bewegung; und nicht der Anfang, sondern das Ende soll ja hier als Einheit betrachtet werden. Die Absicht des persönlichen Gottes ist in allen Dingen, in jedem einzelnen, und ist darum ihre systematische Einheit. Dagegen die Philosophie im Systeme Hegels ist nur durch die Gesammtheit aller Momente erst entstanden, ohne schon in jedem einzelnen als solchem vorhanden gewesen zu seyn, noch jetzt in jedem zu seyn. Der Schluß dieses Systems ist also auch ein bloßes Produkt seiner Theile, wie der Steinhaufen der Steine, nicht die alles durchdringende Einheit. Es gewährt der Grund desselben keine Einheit, weil er nichts ist außer seinen Erscheinungen; das Ende nicht, weil es nicht als das, was es ist, in den einzelnen Erscheinungen gegenwärtig ist.

Spekulative Philosophie, ist die Erkenntniß der Bewegung. So wie nun diese Bewegung nach Hegel wirklich

nicht That ist, so ist ihm auch die Spekulation nicht Anschauung, sondern Verfolgung der logischen (dialektischen) Bewegung. Die Dialektik tritt so an die Stelle der Spekulation. Deswegen muß sie nicht blos das Uebergehen von einer Vorstellung in die andere zeigen, sondern sie soll die Vorstellungen, die Dinge selbst finden, wie Anschauung dieses vermag. Die leere Bewegung des Scheidens und Bindens muß sonach die Welt bilden, und der logische Mechanismus, welchen die Dialektik gerade aufheben sollte, tritt wieder nur in anderer Weise an die Stelle.

Es pflegt als das Verdienst Hegels zu gelten, daß er die Dialektik objektivirt habe. Versteht man darunter, daß er sie als eine Kunst behandelt, durch welche nicht ein trügerisches Spiel getrieben, sondern die wahre lebendige Beweglichkeit erwiesen werden soll; so ist solche Behandlung schon die Platons. Das Unterscheidende Hegels von Platon ist das, daß sie ihm nicht blos die Beweglichkeit, sondern die Bewegung selbst, den Inhalt, biethen soll. Dieß ist aber nicht ein Objektiv-Machen des vorerst blos Subjektiven; sondern ein Positiv-Machen des bey Platon blos Negativen. Und dieses ist nicht das Verdienst, sondern die Unwahrheit dieser Dialektik. Das wahre Verdienst derselben ist oben bezeichnet worden.

Zweytes Kapitel.

Christliche Philosophie.

Bedürfniß der Vereinigung der Philosophie und des Christenthums. Directer Widerspruch zwischen ihm und der jetzigen Philosophie — Ursprung desselben. — Bedürfniß der Wissenschaft und Möglichkeit freyer Forschung nach christlicher Ansicht. — Verhältniß wahrhaft christlicher Wissenschaft zum Glauben.

Ein anderer Zug der neuesten Philosophie, der mit den ersten Anfängen des Systems Schellings beginnt, ist das Streben, eine christliche zu seyn. Daher jetzt die vielfachen Untersuchungen über Wissen und Glauben, und das allgemeine religiöse Bekenntniß der Philosophen, welche der neuesten Richtung angehören. Der Drang nach Glauben und Frömmigkeit, der göttliche Geist, den sie so lange von sich stieß, hat die Welt wieder mächtig ergriffen, und seiner Gewalt huldigend muß nun auch die Wissenschaft anerkennen, daß sie nur in der Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre ihre Bürgschaft finden kann. Dieses Streben der Philosophie ist Thatsache. Jeder philosophische Schriftsteller, selbst wenn ihm das Christenthum gleichgültig wäre, könnte daher sich nicht überheben, sein Verhältniß zu ihm zu bestimmen; weil dieß die Frage ist, welche jetzt die Welt beschäftigt. Dieses Verhältniß darf aber am wenigsten unbeachtet bleiben in einer historischen Forschung, welche jede Bestrebung der Philosophie zu verfolgen sich als Ziel gesetzt hat. Es ist daher hier zu untersuchen, welches das gegenwärtige Verhältniß der Wissenschaft zum Christenthume ist, sodann wie das Interesse, das zu dieser Stellung führte, sich wahrhaft befriedige, wie die Einheit beyder bestehen müsse, damit sie eine solche sey, welche zugleich die Wissenschaft und die Religion wirklich wollen, und ob sie als eine solche bestehen könne.

Daß **Christus** und die **Idee** eins sind, ist jetzt, in dem gebildeten Teutschland wenigstens, außer Zweifel. Denn das sagt die Religion und sagt jetzt alle unsere Philosophie. Das aber ist der entscheidende Gegensatz: Ist Christus die Idee, oder ist die Idee Christus? Ist alles was da ist, und so auch die ethischen Gesetze, die uns als hoch und heilig vorschweben, nur durch die Person Christi; oder ist umgekehrt die Person Christi nur eine Folge und eine nothwendige Aeußerungsweise jenes unpersönlichen Weltgesetzes? Dieses behauptet die Philosophie, auf jenem beruht die Religion. Darum bekennen die Philosophen wohl das Evangelium, aber nicht in seinem eigenen Verstande. Selbst wenn sie auch, — was die meisten umgehen — die Thatsachen annehmen, die Wunder, die Auferstehung; selbst dann erscheint ihnen Religion als eine niedrigere Stufe der Philosophie. Denn die Philosophie ist ihnen wie die Religion eine Darstellung der Idee, die in sich selbst noch eben so wenig die eine als die andere ist. Beyde sind daher nicht generisch verschieden. Der Träger der ersten, Christus, verhält sich nicht anders wie die Träger der zweyten. Ja die Philosophie ist die höhere als die spätere, als die in der Entwicklung der Idee eigentlich und als das Letzte liegende, zu welchem in der Religion nur ein geringer Versuch gemacht wurde. Darum muß die Philosophie das durch Christus Geoffenbarte besser — sey es auch ganz anders — verstehen, als er es selbst verstanden. Die Philosophie übersieht die Religion, die Religion erkennt nicht einmal sich selbst. Was der Glaube als sein Wesentlichstes festhält, Persönlichkeit Gottes, die geschichtlichen Begebenheiten, die Auferstehung, auf der, wie der Apostel sagt, allein unsere Hoffnung ruht, das wird als seine Form; hingegen Aeußerlichkeiten, um die es ihm gar

nicht zu thun ist, werden als sein wahrhaft von ihm gewollter Inhalt erklärt, damit er denselben habe wie die Philosophie. So sprechen einige ausdrücklich [64]), andere vielleicht verbergen es absichtlich, andere zur Unklarheit bestimmt, zum Theil Theologen, raisonniren in diesem Geiste und halten sich unbegreiflicher Weise noch für gläubig.

Sollte dieses in dem Wesen der Philosophie nothwendig liegen? Forscht man nach, wodurch sie dazu kömmt und sich gar nicht erwehren kann, dieses Verhältniß zur Religion, mit welchem sie dieselbe aufhebt, anzunehmen; so liegt die Röthigung gleich im Beginne ihres Unternehmens. Alle Systeme nämlich gehen darauf aus, die Nothwendigkeit des Christenthums darzuthun, d. i. ein Gesetz, eine Basis außer ihm zu finden, woraus sie es beweisen oder herleiten; denn das wird unter wissenschaftlicher Auffassung desselben verstanden. So müssen sie als Vorbedingung annehmen, daß ein höherer Grund bestehe, als das Christenthum. Das aber ist Christenthum, „daß sich kein anderer Grund legen läßt, als der schon gelegt ist, und der ist Jesus Christus!“ Sie zerstören daher eben durch das das Wesen der Religion, wodurch sie die Einheit mit derselben zu erhalten wähnen.

Wahrhaft christliche Philosophie muß den Offenbarer für höher halten als alles was sie, sey es durch sich selbst, oder auch durch ihn weiß. Sie muß eingestehen, daß sie kein Gesetz zu finden vermöge, das die christliche Geschichte hervorgebracht; sondern alle Gesetze, die sie weiß und erkennt, ihr durch Christus auferlegt und mitgetheilt sind, daß auch die

64) Von dem bedeutendsten Systeme dieser Art, welches als Repräsentant derselben gelten kann, war oben ausführlich die Rede.

Weisen der vorchristlichen Zeit ihre Einsicht nur durch die Person Christi empfingen, daß nicht ihre Erkenntniß, der Zusammenhang in ihrem Geiste der Maaßstab der Offenbarung sey; sonderm umgekehrt daß die scheinbar in sich begründetste Ueberzeugung als unwahr anzusehen ist, wo sie den beglaubigten Aussprüchen des Erlösers widerspricht. Ist der Wissenschaft die Idee Gott, so ist sie selbst Gott in seiner höchsten Gestalt. Ist es ihr der lebendige Gott, so kann sie selbst nie Gott seyn, nie eine höhere Darstellung dessen, was er selbst und ursprünglich ist, immer niedriger, ein abhängiges Geschöpf, nur durch ihn und seine freye Mittheilung wissend. Diese feste unbedingte göttliche Autorität muß sie über sich erkennen, wenn sie die Einheit mit der Religion hergestellt zu haben Anspruch macht. Denn es ist kein Mittelweg, entweder Christus ist über der Wissenschaft, oder die Wissenschaft ist über Christus. —

Das also ist gewiß, durch eine Vereinigung der Religion und der Philosophie, wie letztere bis jetzt sie bezweckte, hört das Wesen der Religion auf. Es könnte nun entgegnet werden, durch eine Vereinigung, wie sie hier gefordert wird, höre umgekehrt das Wesen der Wissenschaft auf. Dann müßte eben jede Vereinigung aufgegeben werden. Es ist dem aber nicht so. Durch solche Autorität und solchen Glauben wird Wissenschaft nicht entbehrlich, in derselben Art als nach christlichem Dogma durch den Glauben die Werke nicht gleichgiltig sind. Es ist keine geringere Schwierigkeit, und kein geringeres Bedürfniß, das Christliche zu wissen, als es zu thun.

Wenn Christus über die Schöpfung, über menschliche Freyheit und göttliche Fügung, über die Gesetze des Denkens und ihr Verhältniß zum Gegenstande, über den Plan der

Welt bis zum letzten Ziel der Dinge eben so bestimmt und ausführlich gesprochen hätte, als über die Beschaffenheit des menschlichen Gemüthes, den Sündenfall, die Erlösung und Auferstehung; dann freylich wäre alle Forschung entbehrlich, man hätte das höchste Wissen, und brauchte es nicht erst zu suchen. Aber das Evangelium spricht nicht über alle Dinge, und über die es spricht, da giebt es nicht fertige Lehren, die man nur anzuwenden hätte. Es entzündet vielmehr ein Licht, das erst durch eigene Thätigkeit in die verwickelten Gänge und Windungen des Lebens getragen werden muß, um sie zu erleuchten. Das Wort Gottes ist nur ein Organ seiner Offenbarung, die Schöpfung, Natur, Geschichte, der Mensch selbst sind es nicht minder. Wer würde jenem glauben, wenn nicht die Offenbarung in unserem eigenen Daseyn ihm entspräche? Alle ergänzen sich, und das tiefste Verständniß des einen ist ohne das der andern nicht möglich, sonst hätte Gott eine unzusammenhängende Welt geschaffen.

Gehörte das Streben nach der Erkenntniß nicht an sich schon zum Göttlichsten im Menschen, so wäre sie doch unentbehrlich, um christlich zu handeln. Wohl wenn vom Stehlen, Allmosen geben, die Ehe brechen die Rede ist, mag leicht ein jeder wissen, was er thun und lassen solle. Aber auch der Bau der Staaten, die Einrichtung der Kirche, die Ausbildung aller der Verhältnisse und Bestrebungen, welche in der Natur des Menschen gegründet sind, haben ihr Daseyn und ihr Recht, und es ist kein Mensch, der nicht mehr oder weniger dazu beytrüge. Welches ist nun die christliche Einrichtung des Staates, soll Adel bestehen oder Standesgleichheit, zwingende Gerichte oder nur mahnende Lehrer, sollen peinliche Urtheile durch persönliche Ueberzeugung oder nach feststehenden Regeln

gefällt werden? Wie sollen der Nahrungsstand, die Güterverhältnisse, das Dienstbotenrecht in einem christlichen Staate beschaffen seyn? Welches sind die christlichen Anforderungen an die Kunst, an die Gewerbe, an die öffentliche Sitte des geselligen Umgangs? Oder möchte jemand dieses alles für sittlich gleichgiltig halten? Und nicht blos: Welches ist das letzte Ziel in diesen Dingen? fragt es sich; sondern auch: Wie soll es für die Gegenwart gemacht werden, damit sie zu jenem Ziele führe? Dafür gewährt der Buchstabe des Evangeliums keine Entscheidung, wie soll sie nun gesucht werden als durch die Wissenschaft! Auch der entschiedenste Mystiker, wenn er im Gebethe auf die göttliche Erleuchtung hofft — und mit Rechte — wird sich doch in dem Gebethe selbst nicht enthalten können, Begriffe und Urtheile zu bilden, Combinationen zu machen, Vorstellungen durch Gedächtniß und Phantasie heraufzurufen. Die Gnade selbst, muß er zugestehen, hat nur seine erkennende, im Bewußtseyn bildende Thätigkeit wenigstens zum Organe. — Würde hinlänglich bedacht, daß jedem menschlichen Verhältniß ein göttliches Ziel (Idea) vorgezeichnet ist, ohne das es gar nicht bestände, und dem nachzuringen Geboth ist — weswegen alle, die solcher Mitwirkung sich entziehen, von der Geschichte, welche Gott lenkt, Lügen gestraft werden — so würden gewiß jene Richtungen weniger Anhang finden, welche die menschliche Thätigkeit in ihren mannigfachen Versuchen, Bestrebungen und Freuden, denen überall Göttliches innewohnt, verdammen: der Mysticismus und Pietismus — Namen mit denen man freylich jetzt jeden zu bezeichnen pflegt, der ein Christ ist.

Es ist also nicht, wie manche glauben, das Streben nach einer Form — die man ja wohl auch entbehren könnte —

welches der christlichen Forschung noch übrig bleibt; nicht blos Wissenschaft, sondern Wissen selbst bleibt ihr noch zu erringen, da wir mehrerer und mehr entwickelter Erkenntnisse bedürfen, und sie uns erwerben sollen, als welche das Evangelium mittheilt. —

Eben so wenig soll die Wissenschaft je den unabhängigen Weg aufgeben, durch den allein ihre Resultate die Sicherheit der Ueberzeugung erhalten, durch den allein sie eine Stütze des Glaubens werden können. Alles, was ist, ist Gegenstand ihrer Forschung, sie soll es erklären. Möge sie hierin sich frey versuchen, alle Wege einschlagen, von jedem Mittel, das sich ihr darbiethet, Gebrauch machen. Das ist der hohe Vorzug der protestantischen Kirche, daß sie diese Freyheit der Forschung schützt. So vieles sie dadurch auch für vorübergehende Zeiträume verloren hat, so manches sie vielleicht auch vom Katholizismus wird wieder aufnehmen müssen, auf daß sie wahrhaft die *evangelische* werde, so wird sie doch diesen Vorzug für immer fest halten, und ihn selbst der katholischen Kirche mehr und mehr mittheilen. — Nur täusche sich die Wissenschaft nie selbst, indem sie sich vorspiegelt erklärt zu haben, was sie unerklärt zurückließ. Vor diesem Wahne hüte sie sich, das ist ja das Interesse des unbegränzten Strebens nach Aufklärung und Einsicht nicht minder als das des Glaubens. Gerade mit dem vollsten Gebrauche der geistigen Kraft ist auch ihre Bescheidung unauflöslich verbunden, und wo der Mensch hochmüthig in seinem Wissen sich überhob, da war es überall nicht daß er zu viel, sondern daß er zu wenig nachdachte. Wenn Philosophie einen Weg findet ohne Hülfe der christlichen Lehre, auf dem die höchsten Probleme sich lösen, so möge sie dieselbe immerhin verwerfen. Sie wird aber keinen finden! Und dann muß sie diese Lehre auch annehmen, nicht um willkührlicher Autorität, sondern um der Wahrheit willen, und die Einheit der Wissenschaft und des Glaubens wird erreicht seyn. Die Wissenschaft bleibt dann freye Forschung, sie

hat nirgend blind und auf äußerliche Autorität geglaubt. Denn daß sie von vorn herein durch den Gegenstand sich binden läßt, daß sie annimmt, es ist eine Welt, eine Geschichte und ein Evangelium (noch völlig dahingestellt, ob dieses Wahrheit, Poesie oder Betrug gewesen) und daß sie endlich, wenn sie, um die Möglichkeit dieses Daseyns zu begreifen, kein Mittel findet, als den Inhalt des letztern, und ihn deswegen für Wahrheit hält — das alles wird nicht unfreyer Glaube genannt werden dürfen. — Allein auch an ihrem Ziele angelangt behält sie, ohne ihren Charakter, zu verläugnen, den untergeordneten Rang gegen den Glauben. Denn sie hat seinen Inhalt nicht, wie die jetzige Philosophie es will, durch ihre Forschung gefunden, sondern er ist ihr gegeben; und nur die Wahrheit desselben erprobt ihre Forschung. Sie gelangte zum Christenthum nicht durch den Besitz des Grundes, welcher dasselbe gewirkt hätte: sondern umgekehrt durch den Besitz der Wirkungen, die von dem Christenthum verursacht sind. In ihrem Systeme erscheint daher das Christenthum nicht als das nothwendige Erzeugniß eines höhern Gesetzes, nicht blos als unläugbare Thatsache neben andern, welche der Erklärung bedürftig ist, sondern selbst als das Höchste, als das einzig Erklärende, als die Ursache, ohne welche alles was da ist, Dinge und Gedanken, ihre Regeln und Gesetze, nicht seyn könnte. — Dazu ist denn auch der apagogische Beweis nicht hinreichend: es ist die positive Einsicht gefordert, wie alles hervorgebracht ist und gelenkt wird. —

Die Welt ist ein Räthsel, ein schwieriges aber ein wohlausgesonnenes Räthsel. Nur ein Wort erschließt es, doch dieses auch vollkommen. Wenn die christliche Erzählung wahr ist, so muß sie selbst dieses Wort seyn. Nun besteht ein Räthsel nicht ohne sein Wort; das Wort aber besteht ohne das Räthsel, und hat die Kraft viele andere zu bilden. Darum findet Niemand das Räthsel aus dem Wort, sondern das Wort aus dem Räthsel. Das Wort aber, nach welchem

die Welt gemacht ist, hätte der Verstand nie errathen, es mußte ihm mitgetheilt werden. Seine Ehre ist nur, einzusehen, daß dieß das Wort ist und kein anderes. Der christlichen Wissenschaft bleibt daher das doppelte Amt. Sie versuche zuerst jede andere Lösung, und wenn sie findet, daß keine paßt, so hat sie diese als die einzige erwiesen. Sodann aber setze sie den Schlüssel auch an, und wenn sie ihn zu gebrauchen weiß, so wird sie das Geheimniß der Dinge enthüllen. Dann wird es klar werden, daß die allein übrige Lösung auch die vollkommen genügende ist, und es ist die Aufgabe und der Geist des Erfinders gerechtfertigt. —

So ist es nicht der Weg der Forschung, durch welchen — etwa als einen eingeschränkten — christliche Philosophie sich besonders unterscheidet; sondern nur das Resultat. Selbst den Weg des Rationalismus verwirft sie nur, nachdem sie ihn erprobt. Es ist natürlich hier nur von der Forschung die Rede, nicht von den Menschen, welche sie unternehmen. Wohl dem, der, während er sich dem schwankenden Spiele wissenschaftlicher Versuche hingiebt, dennoch im Innersten ununterbrochen die Festigkeit des Glaubens bewahrt. Ohne wissenschaftliches Bedürfniß glauben, ist für die Wissenschaft Unfreyheit, für den ganzen Menschen gerade die höchste Freyheit. Die Wissenschaft soll Wissenschaft seyn und nicht Glaube. Sie würde Glaube, nähme sie an ohne Nöthigung des Verstandes. Eben so muß auch der Glaube bestehen, und die Wissenschaft muß ihn als Glaube gelten lassen. Nicht nur seinen Inhalt — wie er ihn versteht, nicht wie sie ihn deutet — muß sie als wahr befinden; auch ihn selbst, diese Kraft und That des Gemüthes, die er ist, muß sie anerkennen. Sie muß einsehen, daß er nie durch sie entbehrlich oder unter ihr ist; sondern vielmehr von einer Weihe und einem heiligen Werthe, welche sie niemals zu erreichen vermag. Denn so lehrt es die Schrift. — Wenn die Wissenschaft zu dieser Einsicht und Anerkennung auf ihrem eigenen Wege gelangt, d. i.

genöthigt durch die Gesammtheit der Thatsachen, welche Erklärung fordern, und die Gesetze des Verstandes, die er in sich findet: dann allein ist die Einheit des Wissens und Glaubens, der Philosophie und des Christenthums erreicht. Jede Einheit anderer Art ist Schein.

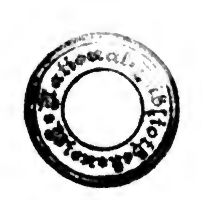
Aber eben daher ist es nicht beliebig, ein christlicher Philosoph zu seyn, christliche Wissenschaft herzustellen, so wenig als das Reich Gottes. Beydes wird erfüllt werden, wenn eine höhere Macht das Dunkel von unsern Augen und die böse Neigung von unsern Herzen allmählig hinwegnimmt, und den Glanz ihrer Herrlichkeit über uns ausgießt. Auch bey dem rechten Wandel ist ja nach christlichem Glauben nur das Wollen oder vielmehr nur das Sehnen und Hingeben des Menschen; nicht aber das Vollbringen. So ist auch diese gegenwärtige Schrift nur dem Wunsche und der Gesinnung des Verfassers nach christlich: nach der wirklichen Leistung hingegen vielleicht nur theistisch. Es ist nämlich darin von den Problemen der Rechtsphilosophie gezeigt worden, daß sie ohne die Persönlichkeit Gottes sich nicht lösen lassen. Um christlich zu seyn, hätte sie aber auch zeigen müssen, daß dieselbe ohne den Sündenfall, die Versöhnung, die Dreyeinigkeit, jene Vorgänge in Judäa u. s. w. unerklärlich, durch diese aber erklärt sind. Das ist aber theils gar nicht, theils doch nicht mit Evidenz geschehen. So tief ist meine Forschung nicht gedrungen, um den Zusammenhang auch mit diesen höchsten Thatsachen zu erkennen. Es wird aber der Tag kommen, wo die Wissenschaft auch dieses leisten wird, wo sie sich genöthigt sehen wird, alles anzunehmen, was im Evangelium steht; weil jedes Abweichende den Schlüssel der Wirklichkeit nicht enthält, durch die Probe sich widerlegt — der Tag, an welchem auch im Gebiethe der Wissenschaft, um biblisch zu sprechen, der Herr mit seinen Gläubigen seyn, und die Widersacher zermalmen wird. Denn das Feld muß er behalten! —

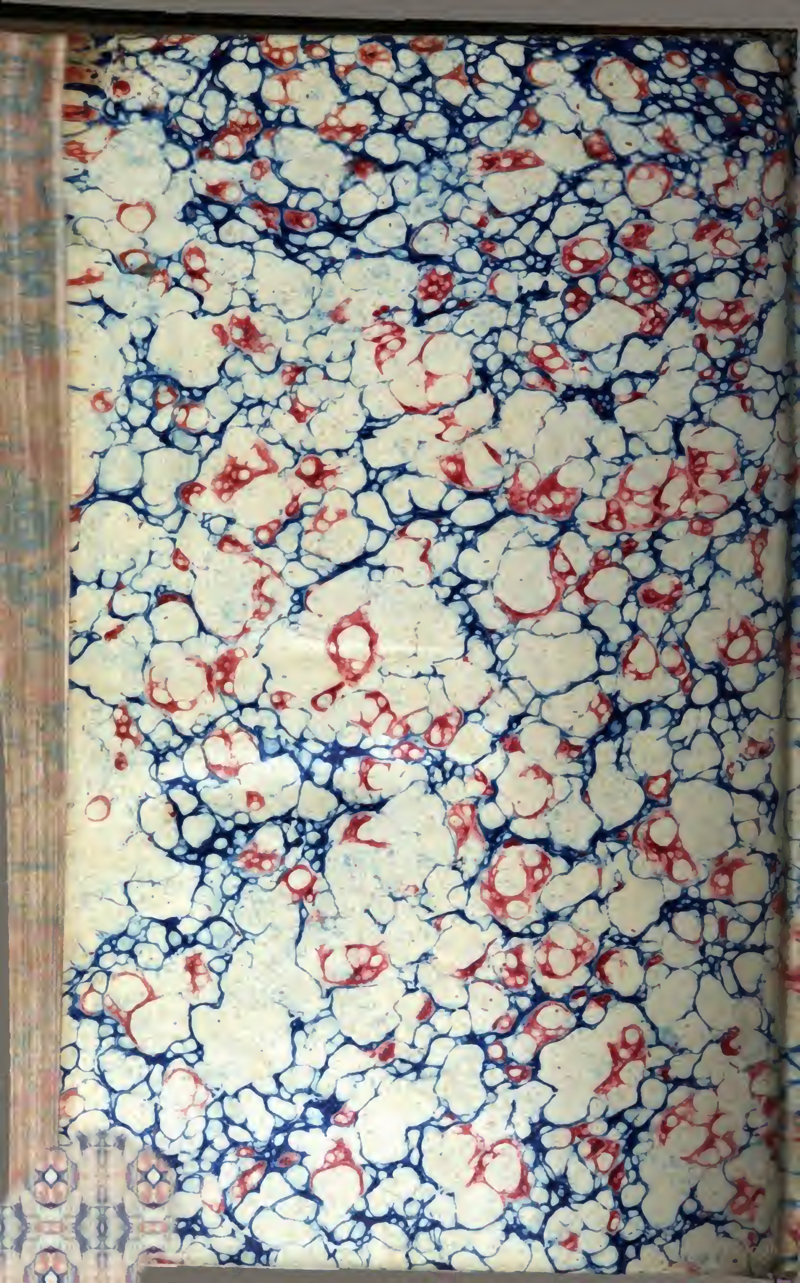


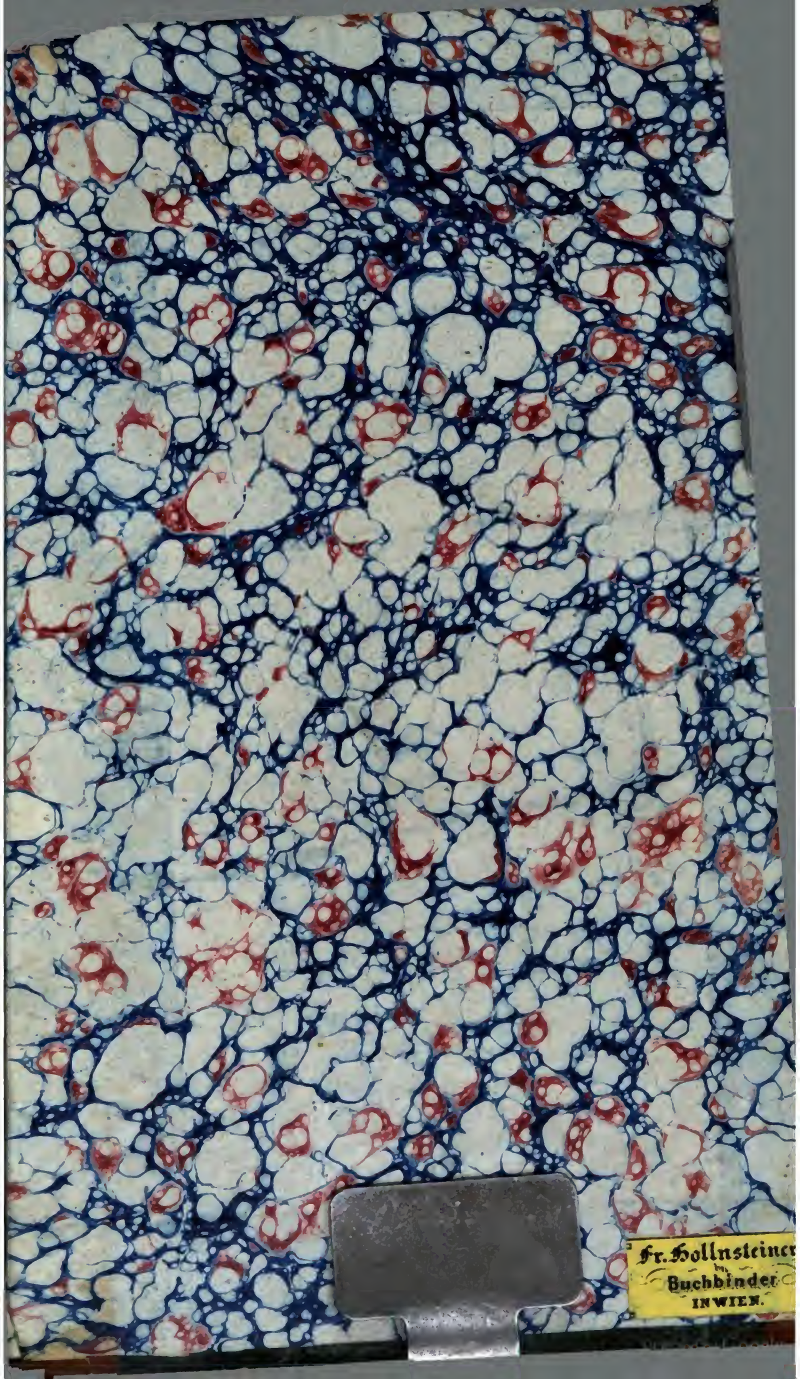
Verzeichniß der Druckfehler.

Die hier angezeigten Druckfehler, besonders die groß gedruckten bitte ich den Leser, im Voraus zu berichtigen. Minder störende habe ich nicht in das Verzeichniß aufgenommen.

S.	Z.			statt
S. XI.	Z. 18	lies:	gemeinsame	statt: gemeine.
=	= 21	=	entschieden	= entscheiden.
2	= 19	=	vorbereitete	= verbreitete.
4	= 26 v. u.	=	seine Probe	= eine Probe.
40	= 18	=	der	= da.
41	= 19	=	hätten	= hatten.
45	= 20	=	Bestimmung	= Bestimmungen.
47	= 7	=	geschichtlichen	= gesetzlichen.
55	= 14	=	oben	= eben.
=	= 18	=	Einheit	= Einsicht.
75	= 19	=	Nation	= Materie.
81	= 14	=	gedacht	= gebracht.
82	= 6 v. u.	=	spätere	= spätern.
97	= 10	=	meiner	= seiner.
103	= 7 v. u.	lies nach «Wesens» den Satz: Eine Folge (Affektion) dieses Begriffs ist der des äußerlich freyen Wesens.		
107	= 7	lies:	Nation	statt Nationen.
120	= 17	=	in der Lehre	= in die Lehre.
121	= 1	=	positivsten	= positiven.
123	= 6	=	den Staat	= der Staat.
143	= 5 v. u.	=	den ältern	= der ältern.
164	= 12	=	den Staat	= dem Staat.
181	= 5	Das Comma nach «oder» statt nach «jene.»		
234	= 2	Kein Comma nach «selbst.»		
244	= 18	lies:	beobachtete	statt: beabsichtigte.
249	= 3	=	unfruchtbar	= fruchtbar.
253	= 8	=	oder	= und.
270	Ueberschrift	=	Grundunwahrheit	= Grundwahrheit.
273	Z. 1	=	andern	= andere.
279	= 4 v. u.	=	Denkers	= Denkens.
296	= 6 v. u.	=	Werk	= Wort.
301	= 3	=	nun	= nur.
=	= 3 v. u.	=	eben	= aber.
312	ist die Note 60 zu durchstreichen. —			
314	Z. 10	lies:	er	= es.
318	= 10	=	Gedankenform	= Gedankenferne.
354	= 22	=	geringerer	= geringer.
362	= 21	vor «jene» fehlt: «und.»		






Fr. Hollnsteiner
Buchbinder
IN WIEN.

